Die Lehre des Thomas von Aquin von der nur analogen Bedeutung unſerer Ausſagen über Gott als Zeugnis ſeiner Anſchauung über das Verhältnis der Welt zu Gott

Inauguraldiſſertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der hohen philoſophiſchen Fakultät I. Sektion
der Ludwig-Maximilians-Univerſität
München
vorgelegt von

Joſef Habbel
aus Regensburg

Regensburg
Druck und Verlag von Joſef Habbel
1928

Die Lehre des Thomas von Aquin von der nur analogen Bedeutung unſerer Ausſagen über Gott als Zeugnis ſeiner Anſchauung über das Verhältnis der Welt zu Gott

Die Lehre des Thomas von Aquin von der nur analogen Bedeutung unſerer Ausſagen über Gott als Zeugnis ſeiner Anſchauung über das Verhältnis der Welt zu Gott

Inauguraldiſſertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der hohen philoſophiſchen Fakultät I. Sektion
der Ludwig-Maximilians-Univerſität
München
vorgelegt von

Joſef Habbel
aus Regensburg

Regensburg
Druck und Verlag von Joſef Habbel
1928

Dekan: Prof. A. Stroux

Referenten: Geh. Rat Prof. Dr. Joſeph Geyſer

und Geh. Rat Prof. Dr. Erich Becher

Tag der mündlichen Prüfung:

25. Februar 1927

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinen lieben Eltern
in Ehrfurcht und
Dankbarkeit

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547414_0027

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit will nur die Lehre des Thomas von Aquin ſelbſt über die Analogie zwiſchen Gott und Welt in ihrem Beſtand und ihren Problemen darſtellen und verzichtet wegen der allzuweit über den Rahmen einer Diſſertation hinausführenden Zuſammenhänge dieſer Lehre mit den methodiſchen und inhaltlichen Grundfragen der Metaphyſik auf die Verfolgung der Analogiefrage in der vorthomiſtiſchen Philoſophie.

Von meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Geheimrat Prof. Dr. Joſeph Geyſer, wurde ich bei der Anfertigung der Arbeit in wertvollſter Weiſe beraten und gefördert. Hiefür danke ich ihm auch an dieſer Stelle herzlichſt.

Joſef Habbel.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort VII
Literatur XI
Einleitung: Die Frageſtellung Thomas' 1

I. Teil: Univokation und Gott.

I. Weſen und Bedingungen der Univokation nach Thomas 9
(Wie Weſen und Daſein den Grund zur Univokation legen S. 9. Univocatio und modus existendi S. 10. Univocatio und ens-Begriff S. 10. Univocatio und simplicitas S. 13. Univocatio und participatio S. 13. Univokation und das Verhältnis von „prius et posterius" S. 14. Zuſammenfaſſung S. 16.)

II. Das Verhältnis vom Gottesbeweis zu der für Thomas beſtehenden Unmöglichkeit von Gott irgend etwas univoce auszuſagen 19

III. Die Seinsnatur Gottes und die Bedingungen der Univokation 24
(Die Identität von Weſen und Daſein in Gott als Grund für die Unmöglichkeit univoker Ausſagen über ihn S. 24. Unanwendbarkeit der Univokation auf Gott wegen der Verſchiedenheit des göttlichen und geſchöpflichen modus existendi S. 27. Simplicitas Dei und univocatio S. 30. Gott und participatio S. 31. Gott und das Verhältnis von „prius et posterius" S. 31. Zuſammenfaſſung S. 33.)

IV. Wie bei Thomas die ontologiſche Bedeutung des „in-einem-genus-ſein", die analogia entis und die Unmöglichkeit, etwas von Gott univoce auszuſagen, miteinander zuſammenhängen 34
(Univocatio und genus S. 34. Differentia S. 35. Genus und compositio S. 36. Genus und ens S. 39.)

II. Teil: Die Gott-Welt-Analogie.

V. Das Weſen der Analogie nach Thomas 51
(Analogia proportionis et proportionalitatis S. 53. Analogia per respectum duorum ad tertium et analogia per respectum unius ad alterum S. 56. Ordo nominis et ordo rei S. 58. Analogia secundum intentionem tantum, secundum esse tantum et secundum intentionem et esse S. 63. Zuſammenfaſſung S. 65.)

VI. Die poſitive Begründung der Analogie zwiſchen Gott und Welt durch das Schöpfungsverhältnis 67
(Gottes Erkennen als Grund der similitudo S. 67. Das Kauſalverhältnis als Grund der similitudo S. 69.)

III. Teil Metaphyſiſche, ontologiſche und logiſche Probleme der thomiſtiſchen Gott-Welt-Analogie.

VII. Thomas' Anſchauungen über das Verhältnis von Kauſalität und Intentionalität nach ſeinem Prinzip „omne agens agit sibi simile" 75

VIII. Die Analogie als die thomiſtiſche Löſung des Problems „Wie iſt ein außergöttliches Sein möglich?" 83

IX. Das logiſche Problem der Analogie 89

X. Zuſammenfaſſende und beurteilende Schlußbetrachtung 96

Anmerkungen 105

Literatur.

Quellen:

Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis opera omnia. Parisiis 1871 ff., insonderheit:
In sententiarum lib. I.
Quaestiones disputatae de veritate.
Quaestiones disputatae de potentia.
Summa contra gentiles.
Summa theologiae.
Compendium theologiae ad Fratrem Reginaldum.
Opusculum de ente et essentia.

Allgemeines über Thomas:

Aster, E. v., Große Denker Bd. I. Thomas von Aquin von M. Baumgartner. Leipzig.
Baumgartner-Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. II von Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. Berlin 1915.
Baeumker, Clemens, Die Philosophie des Mittelalters, in Band: „Geschichte der Philosophie" von Paul Hinnebergs „Kultur der Gegenwart".
Gilson, Etienne, Le thomisme, Etudes de philosophie médiévale. Paris 1922.
Grabmann, Martin, Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin in „Beiträge zur Geschichte der Philosophie, Texte und Untersuchungen, herausgegeben von Clemens Baeumker". Münster 1921. Bd. XXII.
Grabmann, Martin, Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin. Augsburg 1925.
Grabmann, Martin, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, in der Sammlung Göschen.
Grabmann, Martin, Thomas von Aquin, Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt. Kempten 1920.
Geyser, Joseph, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Berlin 1925.
Hessen, Johannes, Die Weltanschauung des Thomas von Aquin. Stuttgart 1926.

Spezielles zum Thema:

F. A. Blanche, Sur le sens de quelques locutions concernant l'analogie dans la langue de saint Thomas d'Aquin. Rev. des sciences philosophiques et theologiques 1921, p. 52–59.
Cajetanus, De nominum analogia. Editio accurate recognita a P. Michaele de Maria S. J. Romae 1907.
Desbuts, La notion d'analogie d'apres saint Thomas d'Aquin. Ann. de philosophie chrétienne, 1906 p. 377–385.
Descoqs, P. Pedro, S. J., Institutiones metaphysicae generalis. Eléments d'ontologie. Tomus primus. Introductio et metaphysica de ente in communi. Paris 1924.
Grabmann, Martin, Mittelalterliches Geistesleben, Kap. IX. München 1926.
Grunwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter. In „Beiträge zur Geschichte der Philosophie, Texte und Untersuchungen, herausgegeben von Clemens Baeumkers".
Inauen, Andreas S. J., Kantische und scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis. II. Teil: Die Analogie des Gottesbegriffes bei Kant und in der Scholastik. Innsbruck 1925.
Kirfel, Der Gottesbeweis aus den Seinsstufen bei Thomas v. Aquin. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Paderborn XXVI. (1912) p. 454-488.
Rolfes, Dr. Eugen, Die Gottesbeweise des Thomas von Aquin und Aristoteles. Köln 1898.

In Beziehung zum Thema:

Baeumker, Clemens, Der Platonismus im Mittelalter. Feſtrede gehalten in der öffentlichen Sitzung der Akademie der Wiſſenſchaften zu München am 18. III. 1916. München 1916.
Baeumker, Clemens, Mittelalterlicher und Renaiſſance-Platonismus; Sonderabdruck aus „Beiträge zur Geſchichte der Renaiſſance und Reformation". Joſef Schlecht zum 70. Geburtstag. München-Freising 1917.
Baeumker, Clemens, Witelo, ein Philoſoph und Naturforſcher des 13. Jahrhunderts. Münſter 1908.
Geyſer, Joſeph, Hauptprobleme der Metaphyſik. Freiburg 1923.
Geyſer, Joſeph, Erkenntnistheorie des Ariſtoteles. Münſter 1916.
Geyſer, Joſeph, Eidologie. Ein philoſophiſches Programm. Freiburg 1921.
Grabmann, Martin, Der göttliche Grund menſchlicher Wahrheitserkenntnis nach Auguſtinus und Thomas von Aquin.
Steinbüchel, Theodor, Der Zweckgedanke in der Philoſophie des Thomas von Aquino. Münſter 1912.

Abkürzungen:

S. th. I. = Summa theologiae, prima pars.
S. c. g. I. = Summa contra gentiles, liber I.
Sent. I. dist. 1 = in sententiarum librum primum distinctio prima.
de verit. = quaestiones disputatae de veritate.
de pot. = quaestiones disputatae de potentia.
Comp. = Compendium theologiae ad Fratrem Reginaldum.
de ente. = opusculum de ente et essentia.
q1 = quaestio prima.
a1 = articulus primus.
c = corpus articuli.
ad 1 = ad primum.
fin. = ad finem.
cap. = caput.

Zu überſetzten Thomaszitaten der Verdeutlichung des Sinnes halber beigefügte Ergänzungen und lateiniſche termini ſind in (Klammer) geſetzt.

Einleitung

Zwei Wege natürlicher Gotteserkenntnis hat man im Laufe der Geſchichte der Philoſophie als gangbar zu erweiſen und zu ſichern verſucht: die intuitive Erfaſſung Gottes durch irgend eine Art unmittelbarer Anſchauung und die ſogenannte diskursive Erkenntnis und Beſtimmung Gottes durch Ausgehen von den uns gegebenen, d. h. den „empiriſchen" Tatſachen und Beſtimmtheiten.

Vor allem die ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche Philoſophie war ſich in der Ablehnung des erſten Weges einig und ließ ſich deshalb ganz beſonders die Sicherung des zweiten, diskurſiven angelegen ſein.

Eine Konſtatierung und Beſtimmung Gottes von den Gegebenheiten der Welt aus iſt aber offenbar nur möglich, wenn die Welt nicht gänzlich beziehungslos neben Gott ſteht, ſondern zu ihm in irgend einer Ordnung, in irgend einem Verhältnis ſich befindet (proportio, ordo, habitudo, respectus ad Deum ſind die termini bei Thomas).

Die allgemeine Form der geſtellten Aufgabe iſt demnach folgende:

Gegeben iſt die Welt und in ihr – jedenfalls für Thomas – implicite ein Moment, das auf ein reales Verhältnis der Welt zu etwas Außerweltlichem hinweiſt[1].

Geſucht iſt zunächſt die genaue Beſtimmung dieſes Verhältniſſes und dadurch die Beſtimmung des anderen, unbekannten Verhältnisgliedes: Gottes.

Man ſoll demnach aus einem Relationsglied und einer teilweiſen Kenntnis der Relation, deren Natur möglichſt umfaſſend zu ergründen iſt, das andere Relationsglied erkennen.

Die Schwierigkeit dieſer Aufgabe leuchtet ein, wenn man bedenkt, daß doch im allgemeinen eine Relation ſelbſt erſt erkannt wird, wenn man beide Relate kennt, während hier die Relation gerade das Mittel zur Daſeins- und Weſenserkenntnis des einen relatum, Gottes, ſein ſoll.

Man kann auch nicht ohne weiteres einwenden, das Weſen dieſer Relation brauche man nicht mehr beſtimmen, weil ja dieſe Art der Relation auch innerhalb der Welt gegeben ſei und man ſie davon einfach übernehmen könne, nämlich die Kauſalrelation.

Denn erſtens darf die innerweltliche Kauſalrelation nicht ungeprüft auf das Verhältnis der Welt zu Gott angewandt werden. Zweitens würde ſie in ihrer allgemeinen, verhältnismäßig inhaltsleeren Faſſung vielleicht zur Konſtatierung eines außerweltlichen Etwas ausreichen, aber nicht auch eine innere, inhaltliche Beſtimmung dieſes Etwas gewährleiſten; darum aber geht es doch vor allem[2].

Die Relation, die von der Welt auf Gott hindeuten ſoll, muß demnach derart

ſein, daß ſie ſowohl zur Konſtatierung der Exiſtenz Gottes führt als auch durch ihren beſonderen Charakter die Mittel an die Hand gibt, von der Welt ausgehend das Weſen Gottes irgendwie zu beſtimmen.

Für Thomas kann es ſich dabei höchſtens ratione, aber nicht realiter um zwei Relationen handeln, von denen die eine das Daſein, die andere das Weſen Gottes erkennen ließe. Denn die Welt hat für ihn keinen anderen hinreichenden Grund zur Annahme eines außerweltlichen Weſens als ihre Unſelbſtändigkeit und Abhängigkeit im Sein und kann demnach zunächſt auch keine anderen Prädikate dieſes außerweltlichen Etwas begründen als ſolche, die dieſes Etwas haben muß um nicht ebenfalls ſeinsabhängig und -unſelbſtändig zu ſein. Durch die Seinsabhängigkeit der Welt muß man demnach in Einem zum Daſein und zu den Weſensbeſtimmungen Gottes kommen. Es kann für Thomas kein getrennter und gegenſeitig iſolierter Prozeß ſein.

Ginge man lediglich vom Soſein der Welt aus, dann könnte man jedenfalls nach Thomas niemals die Exiſtenz Gottes beweiſen, ſondern höchſtens den Gedanken „Gott" gewinnen. Erſt wenn dieſes Soſein der Welt Wirklichkeit beſitzt, wenn die Welt wirklich „iſt", erſt dann iſt durch die weſentliche innere Unſelbſtändigkeit und Abhängigkeit der Welt auch das dieſe Welt begründende Weſen als wirklich ſeiend erwieſen. Nicht das tale der Welt, das tale esse der Welt iſt der Ausgangspunkt der thomiſtiſchen Gotteserkenntnis.

Daraus ergibt ſich, daß mit jedem Gottesbeweis auch ſchon der Anfang der Beſtimmung Gottes durch gewiſſe Prädikate verbunden iſt.

An dieſem Punkte ſetzt nun das Problem ein, deſſen Erörterung durch Thomas von Aquin uns in unſerer Arbeit beſchäftigen ſoll:

Thomas ſieht ſich – aus welchen Gründen, wird der zweite Teil der Arbeit zeigen – genötigt, allerlei Beſtimmungen, die Gutes, Poſitives, Vollkommenheiten bedeuten, und die man innerhalb der Welt nur mangelhaft, teilweiſe und ſtückweiſe verwirklicht vorfindet, Gott in unendlicher und vollſter Fülle zuzuſchreiben, ſoll er nicht auch weſensunſelbſtändig und -abhängig ſein. Indem er aber dies tut, drängt ſich die Frage auf: Enthalten nicht vielleicht alle von uns an der Schöpfung vorgefundenen poſitiven Beſtimmungen wie weiſe, Geiſt, Urſache, Seiendes, eben weil ſie ſich am Geſchöpflichen finden können, in ſich ſelbſt, in ihrem eigenen poſitiven Sinn ein Moment der Abhängigkeit, Unſelbſtändigkeit, weſentlichen Endlichkeit und Unvollkommenheit? Dann könnte keiner unſerer Begriffe – ſtammen doch alle aus der Schöpfung – in genau der Bedeutung, die wir mit ihm verbinden, auf Gott angewandt werden. Denn, iſt dieſes Moment der Unvollkommenheit und Abhängigkeit nicht nur etwas, das alle Beſtimmtheiten der Geſchöpfe bloß begleitet, ſondern iſt es in deren innerſtem

Sinn mitenthalten, gehört es zu ihrer allgemeinen natura, dann iſt es auch unmöglich, von dieſem Moment der Unvollkommenheit zu abſtrahieren und nur den „vollkommenen Reſt" und „reinen Sinn" von Gott auszuſagen[3]. Denn dann würde man mit dem jeweiligen Moment der Unvollkommenheit den Sinn der betreffenden Beſtimmtheit überhaupt aufheben. So wäre es z. B. mit dem Begriff „weiſe". Iſt es der Beſtimmtheit „weiſe" innerlich weſentlich, nur als Akzidens an etwas vorzukommen, dann wäre eben ſein Weſen nur in der Form des akzidentellen, abhängigen, unvollkommenen Seins erfüllbar. – Kein Begriff könnte von Gott univok ausgeſagt werden.

Wer ſich mit ſcholaſtiſcher Philoſophie und Theologie beſchäftigt hat, dem iſt es geläufig, daß Thomas von Aquin tatſächlich der Überzeugung iſt, kein einziger unſerer Begriffe könne univok, d. h. mit derſelben Bedeutung auf außergöttliche, geſchöpfliche Gegenſtände und auf Gott angewandt werden. Da wir aber zur Gewinnung aller unſerer Begriffe auf die Wahrnehmung, alſo auf die Schöpfung angewieſen ſeien, könnten wir von Gott überhaupt nichts anders als rein äquivok und ohne Sinn ausſagen, wenn es nicht zwiſchen univoker und rein äquivoker Ausſage noch eine andere gäbe, eine analoge. Eine ſolche hält Thomas, wie wir wiſſen, für möglich.

Herauszuarbeiten, was Thomas mit analoger Ausſage meint, iſt neben der Darſtellung der Begründung der Analogie unſerer Ausſagen über Gott gegenüber der Univokation und reinen Äquivokation die Hauptaufgabe der folgenden Unterſuchungen. Hier ſei nur in Umriſſen dies vorweggenommen: Analog im Sinne der zwiſchen Gott und Welt beſtehenden Analogie iſt für Thomas die Ausſage eines Begriffes, wenn ſie nicht geſchieht auf Grund irgend einer Gleichheit der Gegenſtände, von denen der Begriff ausgeſagt wird, ſondern auf Grund einer bloßen Ähnlichkeit. Hiebei darf dieſe Ähnlichkeit nicht aufgefaßt werden als teilweiſe Gleichheit und teilweiſe Ungleichheit; denn dementſprechend zerfiele die ſogenannte analoge Ausſage in teilweiſe Univokation und teilweiſe Äquivokation.

Aus dem bisher Geſagten ergibt ſich noch eine andere Eigentümlichkeit der thomiſtiſchen Analogie: Innerhalb der uns bekannten, irdiſchen Gegenſtände mag es Ähnlichkeiten geben, die man feſtſtellen kann, obwohl ſie rein zufällig ſind, weil man eben beide Gegenſtände vor Augen hat. So iſt z. B. ein Schirm einem Pinienbaume ähnlich. Die nach Thomas zwiſchen Gott und Welt beſtehende, der analogen Prädikation unſerer Begriffe von Gott zugrunde gelegte Ähnlichkeit aber könnte nicht feſtgeſtellt werden, wenn ſie nicht eine notwendige wäre, weil man ja nur das Irdiſche, nicht aber Gott vor Augen hat. Thomas deutet auf dieſe Notwendigkeit

und Abſichtlichkeit der Ähnlichkeit der Welt zu Gott dadurch hin, daß er ſie von der Schöpfung aus geſehen als „imitatio" Dei und von Gott aus geſehen als „repraesentatio" Dei bezeichnet. Hiemit iſt nun bereits einigermaßen klargeſtellt, wovon die thomiſtiſche Analogielehre überhaupt handelt. Es gilt jetzt noch die Geſichtspunkte für eine brauchbare, in ihrem Aufbau verſtändliche Dispoſition der Arbeit zu gewinnen. Zu dem Zwecke iſt zu fragen, mit welchen Problemen die Analogielehre ſo zuſammenhängt, daß dieſe bei der Darſtellung der Analogie mitbehandelt werden müſſen.

Bevor Thomas die bloß analoge Prädikation unſerer Begriffe von Gott lehren kann, muß er den Nachweis erbringen, daß die univoke Ausſage irgend einer uns bekannten Bedeutung von Gott durchaus unmöglich iſt. Dieſe Unmöglichkeit kann ſich für Thomas nur aus ſeiner Auffaſſung vom Weſen der univoken Prädikation einerſeits und aus gewiſſen Grunderkenntniſſen über das Weſen Gottes anderſeits ergeben. Damit ſtehen wir freilich bereits vor der Frage, wie man denn aus dieſen Grundanſchauungen über das Weſen Gottes die Unmöglichkeit jeder univoken Ausſage über Gott folgern könne, obwohl doch dann auch dieſe Grundanſchauungen ſelbſt nicht univok gelten, ob es ſich alſo hier um eine Art Zirkelſchluß oder eine Antinomie handle.

Folgende zwei Fragen gehören demnach in den Bereich unſerer Unterſuchungen:

1. Was verſteht Thomas unter univoker Prädikation und wovon macht er ſie abhängig[4]?

2. Welche ſeiner auf dem Wege der philoſophiſchen Beſtimmung des Weſens Gottes gewonnenen Erkenntniſſe über Gott ſind der Grund für den Ausſchluß jeglicher Univokation uns bekannter Begriffe von Gott[5]?

Dem zweiten Punkte wird eine allgemein gehaltene methodiſche Erörterung der Frage vorauszugehen haben, ob man mit der Behauptung derartiger Grunderkenntniſſe über Gott die daraus gefolgerte Unmöglichkeit der Univokation gegenüber Gott wieder aufhebt[6].

Wenn einmal für Thomas feſtſteht, daß keine einzige der uns bekannten Bedeutungen von Gott univok ausgeſagt werden kann, dann muß er ſich die Frage ſtellen, ob wir denn bezüglich des Weſens Gottes zu abſolutem Schweigen verurteilt ſind oder ob man nicht doch irgendwie durch die uns bekannten Bedeutungen zu einer wenn auch mangelhaften Erkenntnis des Weſens Gottes kommen und dementſprechend dieſe Bedeutungen in irgend einer Weiſe von Gott ausſagen kann. Hiefür nun kann Thomas, wenn überhaupt, ſo nur dadurch Gründe finden, daß er das Verhältnis der Welt zu Gott betrachtet. Welche zwei Gründe Thomas dafür zu finden glaubt, werden wir an der betreffenden Stelle der Arbeit im einzelnen

ausführen. Es wird ſich zeigen, daß dieſe Gründe in der Welt „als Schöpfung" liegen einmal, inſoferne ſie von Gott erkannt, dann, inſoferne ſie von Gott gewirkt iſt.

Bezeichnen wir die Ablehnung jeder Univokation zwiſchen Welt und Gott als negative Begründung der Analogie, ſo ergibt ſich uns als weitere zu erörternde Frage:

3. Wie begründet Thomas poſitiv die analoge Ausſageweiſe unſerer Begriffe von Gott[7]?

Mit der Begründung der Möglichkeit von weder univoken noch rein äquivoken, ſondern analogen Ausſagen an der Schöpfung gewonnener Begriffe von Gott iſt jedoch eben dieſe Analogie der Prädikation ſelbſt noch nicht genügend charakteriſiert. Wenn es nämlich zwiſchen Gott und der Welt eine Ähnlichkeit geben ſoll, die man zum Fundament einer analogen Prädikation zwiſchen beiden machen will, eine Ähnlichkeit aber, die nicht in teilweiſer Gleichheit beſtehen ſoll[8], ſo muß Thomas ſich darüber äußern, wie dieſe Ähnlichkeit ſelbſt ſachlich und die darauf aufgebaute analoge Prädikation logiſch möglich iſt. Daraus ergeben ſich zwei weitere Punkte für unſere Erörterungen:

4. Wie iſt das Fundament der Analogie, die Ähnlichkeit zwiſchen Welt und Gott, metaphyſiſch[9] und ontologiſch[10] möglich?

5. Wie iſt die analoge Prädikation im Sinne von Thomas logiſch möglich und inwiefern iſt ſie für die Erkenntnis wertvoll[11]?

Schließlich werden in einem ſechſten Abſchnitt die in den einzelnen Kapiteln bereits im Zuſammenhang berührten kritiſchen Punkte und Schwierigkeiten an der Analogielehre nochmals zuſammengefaßt uud es wird dieſe Doktrin Thomas' in ihrer Bedeutung für das ganze thomiſtiſche Syſtem und als Weſensbeſtandteil ſeiner philoſophiſchen Weltanſchauung überhaupt zu würdigen ſein[12].

Zwiſchen dieſen ſich aus dem Aufbau der thomiſtiſchen Argumentation von ſelbſt ergebenden Hauptkapiteln wird ſich die Einſchaltung einiger, die Problemzuſammenhänge herſtellender, in der Form mehr ſyſtematiſch gerichteter kleiner Abſchnitte als notwendig erweiſen (Antinomie im Gottesbeweis und in der Wurzel der Analogie[13]; Probleme des Seinsbegriffes[14]).

Erſter Teil:
Univokation und Gott

I. Weſen und Bedingungen der Univokation nach Thomas.

Seiner Darlegung der Gründe gegen jegliche univoke Ausſage eines unſerer Begriffe von Gott pflegt Thomas jeweils einige Worte darüber vorauszuſchicken, was er überhaupt mit Univokation meint. Auch wir müſſen uns hierüber klar ſein, ſollen wir ſeine folgenden Argumentationen contra univocationem inter Deum et creaturam verſtehen.

Wie Weſen und Daſein den Grund zur Univokation legen.

Im Sentenzenkommentar l. I. diſt. 35 q1 a4 c. ſagt Thomas in der Frage, ob das Wiſſen Gottes (scientia) und unſer Wiſſen dasſelbe bedeuten, folgendes über die Bedingungen der univocatio[15]:

„In einem Dinge iſt zweierlei zu betrachten, die Natur oder Washeit des Dinges und ſein Wirklichſein; daraus ergibt ſich, daß in allen mit einem univoken Namen bezeichneten Dingen zwar eine Gemeinſamkeit des Bedeutungsſinnes ihrer natura, aber keine ihres esse vorliegt. Denn ein esse kann nur in einem Ding ſein . . ."

Thomas ſpricht hier nicht von den univoken Namen ſelbſt, ſondern von den mit ihnen bezeichneten Gegenſtänden, alſo vom Fundament der univoken Ausſage; dieſes iſt nach obiger Stelle offenbar ein doppeltes: einerſeits ein gemeinſamer, von jedem univocatum verwirklichter Sinngehalt, die eigentliche Baſis der Univokation, und anderſeits die durch die reale Verſchiedenheit des esse bedingte numeriſche Verſchiedenheit der univocata. Wo es ſich nicht mindeſtens um zwei Gegenſtände derſelben Bedeutung handelt, kann auch von keiner Univokation die Rede ſein[16].

Ausdrücklich ſpricht Thomas von der praedicatio univoca in der quaestio disp. de veritate q2 a11 c. Über die Natur der univocatio ſagt er an dieſer Stelle[17]: „In allen Fällen von Univokation iſt der Sinn des betreffenden Namens beiden Gegenſtänden, von denen dieſer Name univok ausgeſagt wird, gemeinſam. Demgemäß ſind dieſe beiden Gegenſtände je nach dem Sinn jenes Namens in irgend etwas dasſelbe, mag auch nach dem Sein der eine Gegenſtand früher oder ſpäter als der andere ſein . . ."

Dieſe Stelle beſtätigt das Ergebnis der obigen: Das Fundament der Univokation beſteht darin, daß einerſeits mehrere Gegenſtände in etwas dasſelbe ſind und inſofern eine und dieſelbe ratio, ein und denſelben Sinn verwirklichen, daß es anderſeits aber eben mehrere Gegenſtände ſind, die den gleichen Sinn erfüllen, d. h. daß ihr esse, ihr Realſein numeriſch verſchieden iſt.

Univocatio und modus existendi.

Eine neue Bedingung der univocatio bringt Thomas in der quaest. disp. de potentia q7 a7 c. Zunächſt ſagt er freilich nur[18]:

„Bringt eine Urſache eine Wirkung hervor, die den gleichen Weſensſinn wie die Urſache darſtellt, dann ſteht die Wirkung ihrem (sc. ſpezifiſchen, nicht individuellen) Sein und Können nach auf der gleichen Höhe wie die Urſache."

Damit iſt das Bisherige, die communitas secundum rationem naturae als Bedingung für die univocatio, noch nicht überſchritten. Thomas geht aber weiter bei der Erörterung der Frage, warum das Weſen Gottes in die Schöpfung nur inadäquat aufgenommen wird (receptio)[19, 20]:

„Wenn auch dieſelbe (una) ratio, derſelbe Sinn in der Weſensform der Urſache (sc. Deus) und in der der Wirkung (sc. creatura) vorhanden wäre, ſo verhinderte doch der verſchiedene modus existendi die univoke Prädikation (sc. der an der Schöpfung gewonnenen Begriffe von Gott)."

Dieſe Stelle bringt die Univokation in einen unmittelbaren Zuſammenhang mit den Fragen nach dem Weſen des Seins (modus existendi), alſo mit der Ontologie im eigentlichen Sinne. Die Univokation erſcheint hienach bedingt nicht nur durch die Gleichheit der quiditas in den univocata, ſondern auch durch die Gleichheit der Weiſe des Exiſtierens dieſer quiditas. Trotzdem muß natürlich das Exiſtieren ſelbſt numeriſch verſchieden ſein, ſonſt läge Identität vor und eine Prädikation des gleichen Begriffes von zwei Gegenſtänden käme nicht mehr in Betracht. Der modus existendi darf alſo nicht mit der Realität, dem esse, dem actus existendi verwechſelt werden. Es iſt vielmehr zu fragen, ob nicht für Thomas zwiſchen dem modus existendi und der quiditas ein Weſenszuſammenhang beſteht und inſofern jener eben auch ein essentielles Moment iſt. Man kann alſo nicht ſagen, daß durch Hinzufügung dieſer weiteren Bedingung, der Gleichheit des modus existendi, Thomas' Auffaſſung geändert ſei. Sie iſt dadurch vielmehr nur präziſiert[21].

Univocatio und ens-Begriff.

Noch ausdrücklicher als bisher wird die Univokation im folgenden Abſchnitt unſerer Stelle in Abhängigkeit von der Ausſageweiſe des Seinsbegriffes gebracht[22]:

„Das Sein wird nicht univoce von Subſtanz und Akzidens ausgeſagt[23], weil die Subſtanz ein Seiendes iſt, das in ſich Sein hat, das Akzidens aber eines, deſſen Sein „In-etwas-ſein" iſt (inesse). Daraus geht hervor, daß verſchiedenes Sich-verhalten zum Sein (esse) die univoke Ausſage des Seienden (ens) verhindert." In den Fällen aber, wo das Sein (ens) nicht univok ausgeſagt werden kann, „kann dies auch keines der anderen praedicabilia, da ja unter ihnen das Sein ſelbſt das erſte iſt[24]."

Hier berührt ſich die allgemeine Frage der univocatio mit der analogia entis im beſonderen. Bedingung für die univocatio iſt hienach, daß die univocata, d. h. die beiden mit dem nomen univocum benannten Gegenſtände der gleichen Seinsart angehören, weil die übrigen Ausſageformen (praedicabilia: genus, species, differentia, proprium, accidens) eben zur näheren Beſtimmung der Gegenſtände dieſer Seinsarten dienen und infolgedeſſen nicht von einer Seinsart in eine andere übergreifen können, ohne damit ihren univoken Charakter zu verlieren[25].

Beſonders ausführlich iſt die Darſtellung im erſten Buch der summa contra gentiles. Thomas führt dort im cap. 32 ſechs Gründe dafür an, daß nichts von Gott und der Schöpfung univoce ausgeſagt werden könne. Über das Weſen der univocatio bringt uns die Darlegung des erſten Grundes nichts Neues. Es wird dort nur geſagt[26]:

„Eine Wirkung, die nicht von der Urſache eine dieſer ähnliche Weſensform aufnimmt, kann nicht einen von der Weſensform der Urſache genommenen Namen gemäß univoker Prädikation erhalten." Alſo: auch hier Gleichheit der Weſensmomente, zwiſchen denen univocatio ſtattfinden ſoll.

Im zweiten Grund wird das vorhin in der Stelle aus de potentia betonte Moment, derſelbe modus essendi, dieſelbe Weiſe der Verwirklichung als Bedingung für die univocatio neben der Gleichheit der forma bzw. ratio angeführt[27].

Dagegen bringt der dritte Grund einen neuen Zuſammenhang[28]: „Alles, was von mehreren Gegenſtänden univoce ausgeſagt wird, wird es entweder als das genus oder die species oder die ſpezifiſche Differenz oder ein accidens oder eine akzidentelle Beſonderheit (proprium) dieſer Gegenſtände."

Thomas ſpricht hier offenſichtlich von den ſogenannten fünf praedicabilia, die im Unterſchiede von den praedicamenta (Kategorien) die Stellungen angeben wollen, welche die Prädikatsinhalte gegenüber dem Subjekt überhaupt einnehmen können (als accidens, species etc.).

Weil nun nach Thomas von Gott nichts im Sinne einer dieſer fünf Ausſagearten prädiziert werden kann, gibt es für ihn zwiſchen Schöpfung und Gott keine Univokationen. Demnach iſt es Bedingung für die univoke Ausſage irgend eines Begriffes von mehreren Gegenſtänden, daß dieſer Begriff ſeinem ſtrengen Sinne nach von keinem Subjekte anders ausgeſagt werden kann als entſprechend einem der durch die fünf praedicabilia angegebenen Verhältniſſe zwiſchen Subjekt und Prädikat (als genus, accidens des Subjektes etc.).

Univokation kann demnach entweder durch die Natur des Gegenſtandes (z. B. Gottes) oder aber durch die Natur des auszuſagenden Begriffes (z. B. des ens-Begriffes) ausgeſchloſſen werden.

Wollte man auf Grund der früher herausgeſtellten Bedingungen der univocatio (mehrere Gegenſtände eiusdem rationis et eiusdem modi existendi) in irgend einem Falle feſtſtellen, ob univocatio möglich ſei, ſo müßte man mehrere Gegenſtände darauf hin vergleichen, ob ſie die gleiche ratio durch den gleichen modus existendi verwirklichen.

Auf Grund der letztangeführten Bedingung dagegen iſt es nicht mehr nötig, zwei Gegenſtände zu vergleichen: Je nachdem, ob bei einem Gegenſtand jegliche Ausſage nach dem Schema der fünf Prädikabilien unmöglich iſt oder nicht, kann man von vorneherein, ohne nochmaligen Vergleich mit anderen Gegenſtänden für einen Gegenſtand allein bereits entſcheiden, ob er prinzipiell für eine Univokation in Betracht kommt oder nicht. Auf dieſe Weiſe glaubt Thomas grundſätzlich von Gott jede Univokation ausſchließen zu können, ſo daß eine ſpezielle Prüfung, ob dieſer oder jener Begriff etwa univok von Gott gelte, von vorneherein überflüſſig wäre.

Ebenſo kann für einen Begriff ohne Rekurs auf irgend welche Subjektsgegenſtände, von denen dieſer Begriff prädiziert wird, von vorneherein feſtgeſtellt werden, daß er prinzipiell nicht univok ausgeſagt werden kann, wenn er ſeiner Natur und ſeinem Inhalt nach dem Satzſubjekt anders gegenüberſteht denn als genus, species, differentia, accidens, proprium, d. h. als irgend eines der fünf Prädikabilien. Dies iſt nach Thomas z. B. beim ens-Begriff der Fall.

Durch dieſe zuletzt behandelte Stelle iſt die Frage nach den Bedingungen der Univokation zu den Fragen, die mit den ſogenannten intentiones logicae: genus, species, differentia zuſammenhängen, in eine weſentliche Verbindung gebracht.

Gleichzeitig klärt ſich das Problem inſofern, als die Bedingungen für die Anwendung einer Univokation ſich ſcheiden in ſolche auf ſeiten des Gegenſtandes und ſolche auf ſeiten des auszuſagenden Begriffes.

Der Gegenſtand muß ſo ſein, daß von ihm etwas als ſein genus oder ſeine species oder ſpezifiſche Differenz oder accidens oder proprium ausgeſagt werden kann.

Der Begriff muß durch ſeinen Sinn und Inhalt entweder das genus oder die species oder Differenz oder accidens oder proprium eines Gegenſtandes meinen.

Indem man nun weiter fragt, welche Vorausſetzungen an einem Gegenſtand realiter erfüllt ſein müſſen, ſoll er unter ein genus etc. fallen oder accidentia und propria aufweiſen, dringt man zu den letzten ontologiſchen Bedingungen der univoken Ausſage im Sinne Thomas' vor.

Doch wir wollen nicht vorgreifen und die Entfaltung des Textes abwarten. Gleich das nächſte (vierte) Argument aus dem cap. 32 des l. 1 der summa contra gentiles liegt in der angedeuteten Richtung der ontologiſchen Deutung und Fundierung der (logiſchen) Univokation [29].

Warum die Gegenſtände, von denen etwas univoce ausgeſagt wird, nicht vollkommen einfach ſein können.

„Was univoce von mehreren Gegenſtänden ausgeſagt wird, iſt mindeſtens begrifflich einfacher als jeder dieſer Gegenſtände."

Dieſes Moment an der Univokation ergibt ſich aus der ſchon aus den erſten Stellen bekannten Bedingung, der communitas secundum rationem naturae. Wenn zwei Gegenſtände in etwas gleich ſein ſollen, ſo müſſen ſie, um eben zwei und nicht ein und derſelbe Gegenſtand zu ſein, noch etwas haben, in dem ſie verſchieden ſind. Deshalb iſt der Inhalt des univoken Begriffes, der nur das Gemeinſame enthält, ſelbſtverſtändlich einfacher als jeder der zwei Gegenſtände, denen dieſer Begriff zugeſprochen wird, haben dieſe doch jeweils auch das Verſchiedene. Dadurch entſteht der Eindruck, daß jeder Gegenſtand, von dem etwas univoce prädiziert wird, irgendwie zuſammengeſetzt iſt aus dem in ihm, was durch das nomen univocum gemeint iſt, und dem, wodurch er ſich von den anderen univocata unterſcheidet, ſei dies nun die ſpezifiſche oder die inviduelle Differenz. Kommt man nun zu dem Ergebnis, daß dieſe zunächſt rein logiſche compositio irgendwie eine reale als Fundament verlangt, dann iſt offenbar die Anwendung einer Univokation mit ganz beſtimmten metaphyſiſchen Bedingungen verknüpft, z. B. wäre ſie vollkommen unmöglich gegenüber einem abſolut einfachen Weſen, als welches Thomas Gott anſieht. Ob Univokation oder Analogie zwiſchen Gott und Schöpfung gilt, dieſe Frage iſt ebenſo wie die andere, ob der Seinsbegriff weſentlich analog gilt, entſcheidend bedingt durch die Anſicht, die man über die metaphyſiſche Bedeutung der intentiones logicae (genus, species, differentia) hat.

Univocatio und participatio.

Auf dasſelbe will im Grunde die folgende Stelle hinaus[30]: „Eine Beſtimmtheit, die von mehreren Gegenſtänden univoce ausgeſagt wird, kommt jedem dieſer Gegenſtände durch Teilnahme dieſer Gegenſtände an dieſer Beſtimmtheit zu; denn man ſagt: die species nimmt am genus teil und das individuum an der species . . . Jede Beſtimmtheit aber, die ein Gegenſtand durch Teilnahme hat, wird in dieſem Gegenſtand eingeſchränkt (determinatur) zu einer nur durch „Teil"-nahme beſeſſenen; und ſo iſt dieſe Beſtimmtheit dieſem Gegenſtand nur zu einem Teil eigen und nicht in der Fülle ihres Vollendetſeins (perfectionis)."

Die Univokation iſt damit eingeſchränkt auf die Ausſage von ſolchen Beſtimmtheiten, die ihrem Sinne nach nicht prinzipiell einzig und einmalig vorkommen, die vielmehr nicht nur in einem einzigen Gegenſtande, ſondern auch in anderen verwirklicht ſind oder doch ſein können.

iſt mit dieſer „participatio" nun notwendig eine gewiſſe Unvollkommenheit der partizipierten Beſtimmtheit verbunden, ſo wäre das freilich ein genügender Grund über Gott als den Allervollkommenſten jegliche univoke Ausſage zu unterlaſſen und zu verbieten. Warum aber, ſo möchte man fragen, können denn nicht alle „univoken" Gegenſtände das univoke Moment, das doch nach Thomas ſelbſt eſſentieller und nicht exiſtentieller Natur iſt, ganz darſtellen, den Sinn dieſer Beſtimmtheit voll und ganz verwirklichen. Warum ſoll denn das mehrmalige Vorkommen einer Beſtimmtheit oder perfectio nur möglich ſein durch Verringerung des Gehaltes und der Vollkommenheit dieſer Beſtimmtheit? Die gemeinte Vollkommenheit beſteht doch nicht einfach in der extensio, in dem Sicherſtrecken dieſer Beſtimmtheit auf mehr oder weniger Gegenſtände.

Im Grunde iſt wohl dies gemeint: Das Vorkommen einer Beſtimmtheit in numeriſch und art-verſchiedenen Gegenſtänden bedeutet für dieſe Beſtimmtheit nicht nur eine ſchlichte Mehrmaligkeit, ſondern vor allem verſchiedene und immer neue Ausprägungen des Sinnes dieſer Beſtimmtheit. Doch ſelbſt unzählige Fälle würden die Möglichkeiten dieſer Ausprägung nicht erſchöpfen. Käme es nur auf den Sinn der Beſtimmtheit ſelbſt an, dann ſetzte ſie ihrer Ausprägung überhaupt keine Grenzen. Sollte eine Beſtimmtheit in der Fülle ihrer Möglichkeiten, in ihrer ganzen Vollkommenheit wirklich ſein, dann dürfte ſie überhaupt nicht in Gegenſtände eingehen, in denen ſie per receptionem vel participationem wirklich wird, ſondern müßte ſelbſt, als ſelbſtändige Weſenheit, wirklich ſein, ſubſiſtieren, wie es nach Thomas alle perfectiones in Gott tun.

Begnügen wir uns aber einſtweilen mit dem, was der Text unzweideutig als Thomas' Meinung erkennen läßt: Univokation iſt nur möglich zwiſchen ſolchen Gegenſtänden, die nicht abſolut und ſchlechthin vollkommen ſind.

Univokation und das Verhältnis von „prius et posterius".

Vom letzten Argument aus unſerem Kapitel der summa contra gentiles ſind folgende Sätze für unſere Frage nach der thomiſtiſchen Auffaſſung vom Weſen der univocatio von Bedeutung[31]:

„Beſtimmtheiten, die von irgend welchen Gegenſtänden entſprechend ihrer „früheren und ſpäteren" (d. h. hier: primären und ſekundären oder unmittelbaren und mittelbaren) Verwirklichung durch dieſe Gegenſtände ausgeſagt werden, können dann ſicher nicht univok ausgeſagt werden."

Wie dieſes „früher und ſpäter" gemeint iſt, ergibt ſich aus folgendem:

„Denn das Frühere iſt in der Definition des Späteren eingeſchloſſen, wie die Subſtanz eingeſchloſſen iſt in der Definition des Akzidens, ſoweit dieſes ein Sein

iſt. Wenn alſo das Sein (ens) univoce von Subſtanz und Akzidens aufgefaßt würde, ſo müßte auch die Subſtanz bereits in der Definiton des Seins, inſofern es von der Subſtanz ausgeſagt wird, mitgeſetzt werden: das iſt offenbar unmöglich[32]."

Thomas kommt es hier darauf an, zu zeigen, daß es kein genügendes Fundament der univoken Prädikation eines Begriffes von zwei Gegenſtänden iſt, wenn die durch den Begriff angegebene Beſtimmtheit dem einen Gegenſtand urſprünglich und primär, dem anderen aber nur durch ſein Verhältnis zum erſten, sekundär, nur „secundum quid" zukommt. Dabei ſetzt der zweite, der abhängige Fall, nicht nur um vorkommen, ſondern um überhaupt ſinnvoll gedacht werden zu können, den erſten voraus, z. B. könnte man nicht mit Sinn ſagen und denken: die Türklinke iſt ein Wohnungsbeſtandteil (secundum posterius), wenn man nicht wüßte, daß die Tür ſelbſt, zu der die Klinke gehört, ein Wohnungsbeſtandteil iſt (secundum prius).

Eine univoke Bezeichnung zweier Gegenſtände ablehnen heißt aber negieren, daß die betreffende Bezeichnung, auf beide Gegenſtände angewandt, dasſelbe bedeute. Der Unterſchied von „primär und unmittelbar etwas ſein" (z. B. substantia qua ens) und „sekundär und in Abhängigkeit etwas ſein" (accidens qua ens) bedeutet für Thomas demnach gleichzeitig einen Unterſchied im Sinne, in der Bedeutung, in der ratio der betreffenden Beſtimmung. Dies iſt durchaus verſtändlich, wenn man annimmt, daß das Moment des prius und posterius nicht von der Art iſt, daß man davon abſtrahieren könnte. Doch dies ſoll ſpäter erörtert werden. In etwa iſt es bereits erklärlich, wenn man bedenkt, daß das hier angeführte Moment der univocatio offenbar mit dem anderen zuſammenhängt, nach dem es für die univocatio Bedingung iſt, daß die gemeinſame ratio in der gleichen Weiſe verwirklicht ſein muß, daß der modus existendi der gleiche ſein muß; denn urſprünglich etwas ſein und in Abhängigkeit, secundum quid etwas ſein beſagen verſchiedene modi existendi[33].

Deutlich iſt die Beziehung dieſes Merkmals der thomiſtiſchen univocatio zum vorigen, der participatio. Bei jedem Fall von participatio liegt ein Verhältnis von prius und posterius dann vor, wenn man der Beſtimmtheit, die partizipiert wird, überhaupt in irgend einer Weiſe auch außerdem eine ſelbſtändige, ſubſiſtente Wirklichkeit zuſpricht (ſo, wie die perfectiones nach Thomas in Gott ſubſiſtieren). Dann iſt nämlich auch die Seinsweiſe verſchieden: in einem Falle iſt die Beſtimmtheit in ſich wirklich, im anderen Falle durch die Wirklichkeit des partizipierenden Gegenſtandes.

Im compendium theologiae ſagt Thomas über die univocatio[34]:

„Was univoce ausgeſagt wird, muß die nämliche Definition haben."

Hier wird nur kurz zuſammengefaßt, daß Gegenſtände, zwiſchen denen eine univo-

catio ſtattfinden ſoll, dem gleichen genus und damit der gleichen Seinsweiſe angehören müſſen und zwar durch die Verwirklichung einer gleichen ratio.

Zuletzt ſei noch die einſchlägige Stelle aus der summa theologica erwähnt[35]: „Jede der Vollkommenheit der Urſache nicht gleichkommende Wirkung nimmt die Ähnlichkeit zu der Urſache nicht ganz in dem nämlichen Sinne, ſondern nur mangelhaft in ſich auf: ſo, daß das, was geteilt und vielfältig in den Wirkungen iſt[36], in der Urſache (Thomas denkt hier an Gott, ſiehe Zuſammenhang) einfach und in ein und der nämlichen Weiſe iſt."

Dies Letzte errinnert uns nochmal an den für Thomas beſtehenden Zuſammenhang zwiſchen ratio und Seinsweiſe oder Verwirklichungsweiſe. Gerade wegen dieſes Zuſammenhanges iſt ſowohl die nämliche ratio als auch die nämliche Seinsweiſe Bedingung für die univocatio.

Zuſammenfaſſung.

Faſſen wir kurz zuſammen, was Thomas unter Univokation verſteht und unter welchen Bedingungen er ſie für möglich hält:

Zunächſt bedeutet für Thomas eine univoke Ausſage dasſelbe wie heute, nämlich die Prädizierung einer Bezeichnung von mehreren Gegenſtänden unter Beibehaltung der im ſtrengſten Sinne gleichen Bedeutung. Iſt man z. B. verſucht, Gott „weiſe" zu nennen, ſo muß man fragen: hat „weiſe" dann noch genau ſeinen urſprünglichen, an der Prädizierung von Menſchen uns gewohnten, freilich durch Abſtraktion denkbarſt verallgemeinerten Sinn?

Dieſen urſprünglichen Sinn von univocatio müſſen wir bei unſeren Bemühungen um die Einſicht in die thomiſtiſche Analogielehre uns immer vor Augen halten.

Mit all dem anderen, was uns die in dieſem Kapitel angeführten Texte außerdem über die Univokation ſagten, will Thomas nicht das logiſche Weſen der Univokation, ſo wie wir es gerade angegeben, treffen, ſondern nur Beziehungen zwiſchen dieſem logiſchen Weſen (der Ein- oder Selbdeutigkeit der Ausſage) und teils anderen logiſchen Verhältniſſen (genus, species, differentia), teils allgemeinen gegenſtändlichen Verhalten (numeriſche Verſchiedenheit, modus existendi, etc.) feſtſtellen.

Dieſe Beziehungen können nun in zweierlei Weiſe Bedingungen für die univocatio ſein:

Z. B. kann ſich zeigen, daß der modus existendi irgend einer verwirklichten ratio nicht ein Moment ganz außerhalb der ratio und höchſtens wie eine Begleiterſcheinung derſelben iſt, ſondern aus der ratio, aus dem Sinn ſelbſt, folgt und mit der ratio implicite mitgemeint iſt (ſo könnte ſich herausſtellen, daß „weiſe" weſentlich und ſeinem Sinne nach den modus accidentalis existendi hat). Dieſe Art der Be-

dingungen wollen wir ſolche auf Grund eines für die ratio, den Sinn ſelbſt integrierenden Momentes nennen oder Bedingungen, die das ſpezielle Fundament der Univokation (die ratio) betreffen.

Zweitens kann es aber auch Verhältniſſe geben, die zwar mit der betreffenden univoken ratio ſelbſt nichts zu tun haben, dafür aber mit der allgemeinen Situation, ohne die keine Univokation möglich iſt, nämlich mit der Mehrmaligkeit oder numeriſchen Verſchiedenheit der mit dem nomen univocum bezeichneten Beſtimmung durch Vorkommen in mehreren Gegenſtänden. Dies können wir Bedingungen nennen, die das allgemeine Fundament der univocatio betreffen (Mehrmaligkeit des gleichen Sinnes).

Iſt alſo univocatio eindeutige Ausſage einer ratio, eines Bedeutungsgehaltes von zwei oder mehreren Gegenſtänden, ſo muß dieſe mit dem nomen univocum bezeichnete ratio zwei- oder mehrmals wirklich ſein. Sie muß alſo von der Art ſein, daß es ihrem Sinn und Weſen nicht widerſpricht, mehr als einmal verwirklicht vorzukommen. Die ratio univoca muß alſo ſo ſein, daß ſie auf Grund ihrer Natur nie als ſolche allein wirklich iſt, ſondern mit ihr noch etwas, wodurch ſie von anderen Fällen ihrer Verwirklichung unterſchieden iſt. Sonſt wären ja dieſe anderen Fälle keine anderen, ſondern mit dem einzigen Fall identiſch. Die ratio univoca wäre kein Allgemeinbegriff mehr, ſondern eine ſubſiſtierende Beſtimmtheit. Die Gegenſtände, durch die eine ratio univoca wirklich iſt, müſſen demnach ihrem Gehalt nach über den bloßen Inhalt der betreffenden ratio hinausgehen, ſei es zunächſt durch eine differentia specifica, ſei es weiterhin durch eine differentia individualis.

Daraus ergibt ſich aber anderſeits für die ratio univoca (z. B. ein genus), daß ſie innerlich der additio differentiae fähig, alſo von Natur nicht ganz vollſtändig iſt und der differentia deshalb gegenüberſteht, wie die potentia dem actus [37].

Es bleibt alſo: Die univocatio iſt nach Thomas die Ausſage eines beſtimmten Sinnes oder Bedeutungsgehaltes von mehreren Gegenſtänden (eadem ratio), die dieſen Bedeutungsgehalt im Rahmen der für ihn weſensmäßig in Betracht kommenden Weiſe des Wirklichſeins verwirklichen (idem modus existendi).

Bedingung für dieſen Fall iſt, daß die ratio, der Bedeutungsgehalt, von der Art iſt, daß er von Gegenſtänden durch Teilnahme beſeſſen und infolgedeſſen mehrfach ſein kann.

Die Folge davon iſt, daß der Bedeutungsgehalt ſeinem Inhalt nach einfacher iſt als die Gegenſtände, denen er zugeſprochen wird.

Wir können damit von dieſer Frage nach dem Weſen und den Bedingungen der univocatio zur nächſten übergehen. Hier ſoll ja die thomiſtiſche Lehre zunächſt nur dargeſtellt und interpretiert, nicht aber kritiſiert werden. Für die ſpäter durchzu-

führende Beurteilung dieſer thomiſtiſchen Lehre ſei hier einſtweilen nur dies hervorgehoben: Die Kritik hat ſich vor allem zu fragen, ob die durch die Abſtraktion und ihr Ergebnis, die logiſchen Zweckformen (genus, species, differentia) zuſtandegekommene compositio der Gegenſtände innerhalb der logiſchen Sphäre auch, wie es Thomas anzunehmen ſcheint (potentia-actus!), notwendig eine ſolche in der ontologiſchen Sphäre zur Vorausſetzung hat, und wenn nicht, was dann von den auf dieſe compositio aufgebauten Folgerungen zu urteilen iſt.

II. Das Verhältnis vom Gottesbeweis zu der für Thomas beſtehenden Unmöglichkeit von Gott irgend etwas univoce auszuſagen.

Man könnte von vorneherein die Auffaſſung vertreten, nur durch eine Art Zirkelſchluß oder doch durch Setzung eines Widerſpruches könne Thomas die Theſe von der Unmöglichkeit univoker Ausſagen über Gott zu begründen verſuchen. Dazu kann man durch folgende Überlegung geführt werden:

Thomas kann die Unmöglichkeit univoker Ausſagen über Gott nur aus gewiſſen Grunderkenntniſſen über Gott folgern, die ſich mit dem Weſen und den Bedingungen aller Univokation, ſo wie er ſie auffaßt, nicht vertragen.

Wie kann er aber aus dieſen Grunderkenntniſſen mit ſtrengem Recht dieſen Schluß ziehen, wenn doch wie alles, ſo auch dieſe Grunderkenntniſſe ſelbſt nicht univoce von Gott gelten? Denn, was aus dem ſtrengen, univoken Sinn der Begriffswörter, mit denen jene Grunderkenntniſſe formuliert werden, folgen würde, das folgt durchaus nicht ohne weiteres aus einem nicht univoken, variierten, analogen Sinn dieſer Begriffswörter. Man könnte demnach nie wiſſen, ob aus jenen Grunderkenntniſſen (simplicitas Dei etc.) die Unmöglichkeit der univocatio über Gott folgt oder nicht.

Würde ſie der Sache nach daraus folgen, dann hat man dafür kein ſicheres Kriterium, weil die Grunderkenntniſſe eben dann ſelbſt nicht univok gelten.

Folgt ſie ſachlich nicht daraus, dann gelten auch die Grunderkenntniſſe univok und es ſtünde nichts im Wege auf ihnen Schlüſſe aufzubauen und daraus mit Thomas – die non-univocatio doch zu folgern.

Man ſcheint ſich im Kreiſe zu drehen oder eine Antinomie vor ſich zu haben: Aus der Prämiſſe ſcheint etwas zu folgen, wodurch die Prämiſſe ſelbſt wieder aufgehoben wird. Lehnt man aber die Folgerung deshalb ab, dann gilt die Prämiſſe wieder und mit ihr – die Folgerung und ſo von neuem. Oder Thomas ſetzt den Widerſpruch: Von Gott wird nichts univoce ausgeſagt, und: von Gott werden gewiſſe Grunderkenntniſſe über ihn univoce ausgeſagt.

Mit welchen thomiſtiſchen Gedanken könnte man dieſer ſcheinbaren Antinomie beikommen?

Man wird dieſe zum Ausgangspunkt genommenen Grunderkenntniſſe mit den übrigen angeblich nicht univoken Ausſagen über Gott vergleichen und ſich fragen müſſen, ob dieſe Grunderkenntniſſe im ſelben Sinne Ausſagen über Gott bedeuten

wie andere Ausſagen oder ob ſie vielleicht im Grunde nur etwas über das Verhältnis der Welt zu Gott und von Gott nur rein negativ etwas ausſagen.

Es handelt ſich bekanntlich vor allem um folgende Grundanſichten: Gott iſt abſolut notwendiges Sein (ens primum, ipsum esse subsistens, necesse esse), iſt in jeder Hinſicht wirklich und in keiner Hinſicht potentieller Natur (actus purus), iſt abſolut einfach (simplicitas). – Wie aus dieſen Grundanſichten die Möglichkeit, von Gott etwas univoce auszuſagen, gefolgert wird, dies behandelt das nächſte Kapitel. Hier wollen wir nur als Einleitung zu dieſem Kapitel dieſe Grundanſichten ſelbſt nach den Geſichtspunkten der oben entwickelten Schwierigkeit betrachten.

Aus der Tatſache des kontingenten, zufälligen, abhängigen, unſelbſtändigen, aufeinander bezogenen Seins, das uns die uns umgebende und in uns ſelbſt ſich findende Wirklichkeit darſtellt, ſchließt Thomas – mit welchem Recht, laſſen wir hier unerörtert – die Tatſächlichkeit eines inkontingenten, notwendigen, unabhängigen, ſelbſtändigen, auf ſich ſelbſt bezogenen, das kontingente Sein tragenden und bedingenden Seins, das er mit dem Gott der Offenbarungstheologie identifiziert. So kommt er zu dem für die weitere Beſtimmung grundlegenden und maßgebenden Prädikat Gottes: Gott iſt das ſchlechthin erſte Sein (ens simpliciter primum).

Bei dem Verſuch aber Gott ſeiend zu denken, kommt es Thomas zum Bewußtſein, daß ſich ein Seiendes von uns gar nicht anders denken läßt, denn als „aliquid, quod est" und auch Gott nicht anders als „is, qui est". Dabei kann man wohl in dem „is", qui est den Ausdruck des notwendigen Seins Gottes ſehen – man ſagt „der", nicht „einer", welcher iſt – aber in der Formel „welcher iſt", „qui est" ſei mit der Unterſcheidung eines Subjektes, das iſt und dem Sein dieſes Subjektes bereits wieder die abſolute Seinsnotwendigkeit Gottes aufgehoben. Denn wo Weſen und Daſein getrennt auch nur gedacht werden können, da habe dieſes Weſen das Daſein als etwas Äußeres, ihm Gegebenes und ſei nicht notwendiges Daſein, „necesse esse".

Denn das iſt ja gerade das Weſentliche an dem thomiſtiſchen Begriffe des ens primum und actus purus, daß das notwendige Sein nicht irgendwie aus dem Weſen Gottes „folgt", wie etwa aus dem Weſen des Dreiecks gewiſſe Sachverhalte „folgen", ſondern das „notwendig ſein" iſt ja gerade ſelbſt das Weſen des ens primum. Ens primum=necesse esse. (Sonſt wäre es nicht actus purus.)

Denn dies iſt doch der Sinn des ſchließenden Überganges vom kontingenten Sein zum abſoluten, notwendigen Sein, daß das Weſen des ens primum darin beſteht, actus, Wirklichkeit ſchlechthin zu ſein (nicht zu „haben"), weil es poſtuliert wird zur Erklärung der Tatſächlichkeit von ſolchen Weſen, die nicht durch ſich wirklich ſind, denen vielmehr das ens primum causa prima iſt.

So wird das thomiſtiſche ens primum zum „ipsum esse subsistens". Eben das, was in der uns gegebenen Wirklichkeit abhängig, zufällig iſt, das Beſtehen, das Sein der Dinge, eben dies zwingt Thomas zur Annahme eines ganz anderen, von aller Bedingtheit freien Beſtehens und Seins, das – und damit kommen wir auf das für unſeren Zuſammenhang Weſentliche – ſowohl ganz anders als auch gleichzeitig doch wieder „Sein", „Beſtehen" ſein muß.

Indem wir über die uns gegebene Wirklichkeit hinausgehen, taſten wir nach einem dieſe Wirklichkeit Begründenden; dieſes Eine aber könnte die uns gegebene Wirklichkeit nie begründen, wäre es nicht ganz anders als dieſe Wirklichkeit und doch wieder ihr ähnlich, mindeſtens im Sein, im Beſtehen. So ſieht man, daß ſich die Analogie, in die ſich all unſere Begriffe auflöſen in dem Augenblick, in dem wir ſie auf den tranſzendenten Gott anzuwenden verſuchen, herausſtellt als etwas, das ſo ſehr mit dem weſentlichen Schritt des Gottesbeweiſes zuſammenhängt, daß ohne die analoge Umbiegung der Begriffe, vor allem des Seinsbegriffes, der Schritt über die gegebene Wirklichkeit hinaus niemals der Schritt zu Gott, dem abſoluten Sein, wäre, ſondern nur zu einem ſelbſt wieder mit den Abhängigkeitsmerkmalen unſerer Welt durchſetzten Sein.

Denn, wenn die Welt wirklich kontingent und abhängig iſt, dann iſt ſie es in allem und im Einzelſten und in allen ihren Zügen und Momenten. Dann kann ſich aber auch ſchlechterdings keines ihrer Momente und Merkmale in Gott ebenſo finden; und mögen wir irgend einen, etwa den Seinsbegriff (esse) noch ſo abſtrakt faſſen, ſo lange er auf die Welt zutrifft und von ihr eindeutig ausſagbar iſt, ſo lange verträgt ſich ſein Sinn mit der kontingenten Natur ihres esse, nimmt daran teil und kann deshalb im ſtreng gleichen Sinn niemals von Gott gelten.

Daran wird auch dadurch nichts geändert, daß man per viam eminentiae dieſen Begriff in ſeiner Vollkommenheit zu ſteigern verſucht, wenn dieſe Steigerung durch irgendwelche additio geſchähe. Der Begriff müßte innerlich geſteigert und gewandelt werden.

Dieſe Tatſache der Unabſtrahierbarkeit von dem Merkmal der Geſchöpflichkeit fand ihren Ausdruck in der im vorigen Kapitel behandelten thomiſtiſchen Anſicht daß jede ratio an einen beſtimmten modus existendi gebunden ſei.

Wie wir im Laufe der Abhandlung ſehen werden, ſind es die Grundtheſen „Deus actus purus" und „Deus summe simplex", aus denen die Unmöglichkeit ſowohl der Univokation als auch der reinen Äquivokation, alſo poſitiv die Notwendigkeit der Analogie abgeleitet wird, und zwar wird die simplicitas Dei vor allem dem non univoce und „Gott als actus purus" vor allem dem „non pure aequivoce" zugrunde gelegt.

Um nun den Ausſagecharakter dieſer Grunderkenntniſſe gegenüber anderen nomina divina wie weiſe, Geiſt, Perſon uſw. zu erfaſſen und damit unſere Antinomie zu löſen, müſſen wir ihre Ableitung kennen: Dieſe beiden Prädikate werden nicht etwa parallel zu dem esse subsistens-Begriff aus eigenen Oberſätzen abgeleitet, ſondern vielmehr gerade ſelbſt aus dem ipsum esse subsistens-Gottesbegriff gefolgert. Denn mit einer nicht abſoluten Einfachheit und Vollwirklichkeit (actus purus) wäre eben – alles irgendwie Zuſammengeſetzte iſt nach Thomas potentieller und abhängiger Natur – gerade eine Bedingtheit und Geſchöpflichkeit des „Seins" (esse), des „Beſtehens" gegeben. Man kann gar nicht genug betonen, daß das Prädikat des Seins (esse) für Thomas das ſchlechthin grundlegende und wichtigſte Prädikat Gottes iſt: Daraus wird über die simplicitas Dei die Unmöglichkeit jeglicher Univokation von Gott und über den actus purus- und ens perfectissimum-Gedanken nachher die Möglichkeit und Notwendigkeit nicht rein äquivoker, ſondern analoger Vollkommenheitsprädikate über Gott abgeleitet.

Als der Geſichtspunkt, unter dem die im folgenden Kapitel behandelten ſpeziellen Erörterungen der Gründe, warum nach Thomas nichts von Gott univoce ausgeſagt werden könne, betrachtet werden wollen, ſei nochmals kurz dies herausgeſtellt:

Indem das bedingte Sein über ſich zu einem es bedingenden hinausweiſt, fordert es zugleich etwas, das, ſoll es das bedingte Sein begründen, ſowohl „Sein", alſo dem bedingten Sein ähnlich, als auch „unbedingt", alſo ganz anders und unähnlich als das bedingte Sein beſchaffen ſein muß. So enthält bereits der Kern des Gottesbeweiſes in ſeinem Übergang vom Geſchöpflichen zu einem Nichtgeſchöpflichen die eingangs erwähnte Antinomie, daß man, um der zur Begründung des irdiſchen Seins notwendigen Ähnlichkeit des ſchöpferiſchen Seins (inquantum ens) willen Gott Prädikate (simplicitas, ens perfectissimum etc.) zuerkennt, die man im gleichen Atemzuge, um Gott ja nicht mit geſchöpflichen Zügen zu denken, wieder in Frage zu ſtellen verſucht iſt.

Thomas kann und will ſich aber auch nicht darauf zurückziehen, daß es ſich bei den der Unmöglichkeit der Univokation zugrunde liegenden Feſtſtellungen über Gott um rein negative Beſtimmungen Gottes handle. Denn er iſt ſich klar, daß rein negative Prädikate überhaupt unmöglich ſind, daß man vielmehr immer ein poſitives Moment mitbehauptet. Und nur inſofern als die Negation in dem betreffenden Prädikat jenes poſitive Moment präziſiert und ausſchließt, daß das poſitive Moment mit gewiſſen anderen Weiſen ſeines Vorkommens verwechſelt wird, nur inſofern hat es einen Beſtimmungs- und Erkenntniswert.

In unſerem Falle nun wird bei den „Grunderkenntniſſen" wie „Gott als actus purus" und „ens simplicissimum", die der Analogielehre zugrunde liegen, der ens-

Begriff, daß Gott ein Seiendes iſt, immer mitausgeſagt. Er iſt ein „ens simplicissimum" und ein ens, das vollſtändigſte Wirklichkeit, reinſter Akt iſt. Ohne den ens-Begriff können „simplicissimum" und „actus purus" gar nicht gedacht werden.

Wenn man von irgend einem ens substantiale oder accidentale ſagt, es ſei „einfach", dann hat hier einfach eben einen auf dieſe modi des Seins paſſenden Sinn. Es kann ſich nur um relative Einfachheiten handeln.

Wenn man aber den Begriff „einfach" auf jenes ens anwendet, das man dem geſchöpflichen Sein ähnlich und doch zu deſſen Begründung wieder ganz anders denken muß, dann kann „Einfachheit" auch nur einen eben auf jenes ganz andere „ens primum" relativen Sinn haben. Alſo auch der Rückzug auf die „rein negative Prädikation" hebt die oben behandelte „Antinomie" nicht auf. Sie iſt im Kern mit der Ausſage des Seinsbegriffes von Gott verbunden und dieſer Begriff wird mit allen anderen poſitiven oder negativen Begriffen notwendig mit ausgeſagt.

III. Die Seinsnatur Gottes und die Bedingungen der Univokation.

Nachdem im erſten Kapitel feſtgeſtellt wurde, was für Thomas univocatio bedeutet und wodurch ſie ſeiner Anſicht nach bedingt iſt, muß aufgezeigt werden, inwiefern er in Gott die Bedingungen für die univoke Ausſage irgend eines Begriffes von ihm nicht erfüllt ſieht. Dies ſoll wieder an Hand jener Stellen geſchehen, deren erſte, das Weſen der univocatio betreffenden Teile wir im erſten Kapitel behandelt haben:

Die Identität von Weſen und Daſein in Gott als Grund für die Unmöglichkeit univoker Ausſagen über ihn.

Nach dem Sentenzenkommentar liber I. dist. 35 q 1 a 4 war die univoke Ausſagbarkeit eines Begriffes von zwei Gegenſtänden bedingt durch die Gemeinſamkeit einer ratio und die numeriſche Verſchiedenheit des realen esse dieſer ratio. Aus folgendem Grunde ſeien nun dieſe Bedingungen in Gott nicht gegeben [38]: „Immer, wenn das reale Sein eines Gegenſtandes ſelbſt die Weſensbeſtimmtheit iſt, die durch einen Namen bezeichnet iſt, kann dieſe Weſensbeſtimmtheit nicht verſchiedenen Gegenſtänden univoce zukommen, weshalb auch der Seinsbegriff nicht univoce ausgeſagt wird [39]. Nun meinen aber alle Prädikate, die Gott gegeben werden, Gottes eigenes Sein ſelbſt als ſeine Natur, denn ſein Sein iſt ſeine Natur. Deshalb ſagen gewiſſe Philoſophen, daß Gott ein Seiender iſt nicht durch eine Weſenheit, und ein Wiſſender nicht durch Wiſſen iſt und ſo fort; dieſe Philoſophen wollen damit verſtändlich machen, daß Gottes Weſenheit nicht etwas anderes iſt als ſein reales esse (ſeine Wirklichkeit), und ſo fort; daher kann nichts von Gott und der Schöpfung univoce ausgeſagt werden."

Hieraus iſt klar, daß jene Eigentümlichkeit des nomen univocum, ſich immer nur auf ein eſſentielles Moment zu beziehen, deshalb Gott jeder univocatio entzieht, weil alle Ausſagen, die auf Gottes Weſen gehen, notwendig das treffen, was Gott ganz unmöglich mit irgend etwas wie ein abſtrahierbares eſſentielles Moment gemeinſam hat, nämlich das reale Sein Gottes ſelbſt. Beim thomiſtiſchen Gottesbegriff iſt eben dieſes im Gegenſatz zu den geſchöpflichen Dingen gerade ſein Weſen.

Es fragt ſich freilich, ob wirklich keine Ausſage, die auf das reale esse eines Gegenſtandes geht, im ſelben Sinne auch einem anderen Gegenſtande zukommen kann? Dann geht es jedenfalls nicht, wenn im realen, individuellen esse rein gar nichts von einem „eſſentiellen Moment" zu finden iſt, oder wenn man einfach alles

Eſſentielle, was darin noch zu finden wäre, eben noch zur essentia rechnet und nur das Unfaßliche, was dann noch übrig bleibt, „esse" nennt. Hat aber nicht das esse ſelbſt auch wieder eine Natur und damit eine quiditas oder essentia? Von vorhin wiſſen wir, daß die ratio und auch der modus existendi als integrierendes consequens der ratio zum Eſſentiellen gehören muß. Das esse aber, das dieſem von der ratio gleichſam vorgeſchriebenen modus essendi folgt, und nach dieſem modus der ratio ihre Wirklichkeit, ihr Daſein verleiht, liegt für Thomas völlig jenſeits deſſen, was mehrere Gegenſtände gemeinſam haben hönnen.

Freilich, es kann von mehreren Gegenſtänden geſagt werden, „daß ſie ſind", aber nicht in der Weiſe wie eine ratio, ein eſſentielles Moment ausgeſagt wird.

Man ſieht, wie unſer Problem unmittelbar in die Frage nach dem Weſen des Seinsbegriffes und des Seins ſelbſt führt und wie ſehr dieſes Problem mit Thomas' Gottesbegriff zuſammenhängt.

Will man ſachlich entſcheiden, ſo muß man ſowohl das am Schluß des erſten Kapitels angedeutete Problem des Verhältniſſes von logiſcher und metaphyſiſcher compositio (genus, differentia) als auch den Seins- und Gottesbegriff klären und ſich insbeſondere fragen, ob die thomiſtiſche Auffaſſung von der Natur Gottes als des ipsum suum esse zu Recht beſteht. Doch wäre dies an dieſer Stelle verfrüht. Es müſſen zunächſt noch die anderen Stellen, ähnlich wie im vorigen Kapitel, erörtert werden.

Klarer und ausführlicher als oben tretenThomas'Gründegegen jegliche univocatio inter Deum et creaturam in den quaest. disp. de veritate q2 a11 c. heraus[40]: „Wie ſehr auch immer die Schöpfung Gott nachahmen mag, unmöglich gelangt ſie dazu, daß ihr und Gott im nämlichen Sinne etwas zukommt; eine Beſtimmtheit nämlich, die im ſelben Sinne ſich in verſchiedenen Gegenſtänden findet, iſt dieſen Gegenſtänden gemeinſam als eine Beſtimmtheit ihrer Subſtanz oder Weſenheit, aber dieſe Beſtimmtheit iſt in dieſen Gegenſtänden verſchieden, hinſichtlich ihres esse, d. h. ihrer Wirklichkeit (alſo numeriſch). In Gott aber iſt alles identiſch eben mit ſeiner eigenen (numeriſch einzigen) Wirklichkeit; wie nämlich in ihm die Weſenheit dasſelbe iſt wie das Wirklichſein, ſo iſt in ihm das Wiſſen dasſelbe, was „ein Wiſſender ſein" in ihmiſt; weil nun ein Sein (esse), das doch das Eigentum einer einzigen Sache iſt, einer anderen nicht mitgeteilt werden kann, darum iſt es unmöglich, daß die Schöpfung eine Beſtimmtheit im nämlichen Sinne hat wie Gott; eben weil es unmöglich iſt, daß ſie das nämliche Sein (esse) bekäme. Ähnlich wäre es auch in uns; wenn nämlich in Petrus Menſch und Menſch-ſein nicht ſich unterſchiede (differret), dann wäre es unmöglich „Menſch" univoce von Petrus und Paulus auszuſagen, die doch ein verſchiedenes Sein (esse) haben."

Deutlich ist nach dieser Stelle der Grund, der es für Thomas unmöglich macht, daß Gott mit irgend etwas Außergöttlichem eine Univokation begründen könnte, die Identität von Wesen und Sein in Gott im Zusammenhang mit dem Gedanken, daß ein Sein absolut nur einem einzigen Gegenstande gehören kann, also alles, was mit dem Sein identisch ist, nur diesem einzigen Gegenstande zukommen kann. In Gott aber gibt es eben nichts, was mit dem Sein Gottes nicht identisch wäre.

Dann ist es eigentlich ein Fehler, allerdings, damit man überhaupt über Gott reden kann, ein notwendiger Fehler, wenn man vom Sein „Gottes" redet und damit im Grunde doch schon unterscheidet zwischen Einem, der ist, und dessen Sein.

Was das aber heißen soll, daß essentia und esse in Gott das nämliche sind, das wurde in unserer Stelle noch näher verdeutlicht, indem Thomas sagte, dies sei so der Fall, wie in Gott das Wissen dasselbe sei, wie daß er „ein Wissender ist". In Gott sei also Wesen dasselbe, wie daß er ein „Wesender", ein Seiender ist. Inhalt und Akt, Wirklichkeit und Seinsfülle sind nach Thomas schlechthin eines in Gott[41]. Von früher wissen wir, daß für die univocatio Gleichheit der Verwirklichungsweise, des modus existendi Mitbedingung ist. Nach dem hier entwickelten Gottesbegriff ist nun klar, daß dieser selbe modus bei Gott und den Geschöpfen nicht gegeben sein kann. Denn alle essentia ist für Thomas in der Schöpfung dadurch möglich, daß sie „gehabt" wird[42] (auf den Einwand, daß sie, um gehabt zu werden, schon sein müßte, kommen wir im nächsten Kapitel), bei Gott dadurch, daß sie „ist", daß sie mit dem Sein identisch ist und dadurch notwendig existiert und subsistiert. Es ist aber nicht nur der modus existendi verschieden; bei Gott ist nicht nur im Gegensatz zur Schöpfung Wesen und Sein identisch, sondern Wesen und sein Sein[43] identisch und damit alles, was er ist, absolut auf ihn beschränkt, weil alles Göttliche ebensowenig wie das eigene Sein Gottes selbst einem anderen Gegenstande zuteil werden kann.

Nun wird man auch die Beleuchtung dieser Gedankengänge durch den Vergleich mit Petrus und Paulus verstehen. Das Mensch-sein in Petrus existiert durch das Sein (esse) des Petrus. Wäre nun Mensch und Mensch-sein identisch, so wäre, da das Sein des Petrus nur ihm selbst gehört, Mensch und Petrus-sein voneinander unablösbar. Es könnte also Paulus nicht im selben Sinne Mensch sein und heißen wie Petrus, sonst wäre er Petrus. Ebenso kann nach Thomas die Schöpfung nicht irgendetwas im selben Sinne sein und damit irgendein Prädikat im selben Sinne verdienen wie Gott; sonst wäre sie Gott.

Doch sehen wir zu, was Thomas in de potentia q7 a7 c. ausführt[44]:

„Jede Wirkung eines agens univocum kommt der Wirkkraft dieses agens univocum gleich (adaequat virtutum z. B. homo generat hominum). Keine Schöpfung

aber kann, da ſie endlich iſt, der Wirkkraft des primum agens gleichkommen, da dieſes unendlich iſt. Daher iſt es unmöglich, daß die Ähnlichkeit mit Gott univoce in der Schöpfung aufgenommen wird."

Dieſe Stelle iſt ſo zu verſtehen, wie die entſprechende ausführlichere im Sentenzenkommentar (ſiehe oben), d. h. Thomas denkt hier an die receptio derſelben Weſensform, auf Grund deren die Urſache eben ihre Wirkung hervorgebracht hat, ſodaß die Wirkung ihrerſeits wieder Urſache einer ebenſolchen Wirkung ſein könnte. Die göttlichen Vollkommenheiten können ſich von den geſchöpflichen nicht einfach durch graduelle Steigerung oder durch Dazutreten von Differenzen (additio) unterſcheiden, ſonſt wären ſie mit dem Geſchöpflichen im genus gleich und nicht durchgängig abſolut vollkommen und weſensmäßig unendlich und Gottes Wirkkraft wäre ſchließlich prinzipiell auch endlich.

Eine andere Form der Argumentation: Unmöglichkeit der univocatio wegen der Verſchiedenheit des göttlichen und geſchöpflichen modus existendi:

Die folgenden, an dieſer Stelle aus de potentia angeführten Gründe betreffen alle die notwendige Gleichheit des modus existendi als Bedingung für die univocatio, die zwiſchen Gott und Schöpfung nicht erfüllt ſei. Wie weit dabei „modus existendi" zu verstehen ist, ergibt ſich daraus, daß Thomas in dem einen Beiſpiel den Unterſchied von materiell und immateriell existieren bei wirklichem und bloß gedachtem Haus (in mente artificis) heranzieht, im anderen den von subſtantiellem und akzidentellem Sein. Doch hören wir nun den Text[45]:

„Gott verhält ſich anders (alio modo) zum Sein (esse) als irgend ein anderes Geſchöpf; denn er ſelbſt iſt ſein Sein, was keiner anderen Kreatur zukommt. Daher wird das Sein (ens) auf keine Weiſe univoce von Gott und der Schöpfung ausgeſagt; und folgerichtig auch keines der anderen praedicabilia, von denen das Sein doch gerade das erſte iſt. Wenn nämlich im erſten (sc. im Sein) Verſchiedenheit beſteht, ſo muß auch in den anderen praedicabilia Verſchiedenheit gefunden werden. Daher wird auch von Subſtanz und Akzidens nichts univoce ausgeſagt."

Man ſieht: von dem beſonderen Grunde, der die Stelle aus de veritate ausgezeichnet hat, iſt hier nicht mehr die Rede, nämlich davon, daß Gottes esse wie jedem Gegenſtande, ſo auch ihm abſolut eigen ſei und, weil nun alles, was von Gott ausgeſagt wäre, auf Grund ſeines metaphyſiſchen Weſens ſeinem eigenen esse gelte, zwiſchen Gott und irgend einem anderen Gegenſtand kein Verhältnis, das univocatio möglich machte, beſtehen könne. Dafür taucht aber hier wieder die ausdrückliche Heranziehung der analogen Ausſageweiſe des ens-Begriffes als

Argument auf. Das Schwergewicht wird hier auf die Verſchiedenheit des modus existendi überhaupt gelegt und nicht auf die beſondere Weiſe des göttlichen modus. Dieſer wird vielmehr nur herangezogen, um die Verſchiedenheit vom geſchöpflichen modus und ſo indirekt, nicht direkt aus ſeiner Eigenart, die Unmöglichkeit der univocatio Gott gegenüber zu zeigen.

In der Stelle aus de veritate wird die Unmöglichkeit der univocatio aus der ganz einzigartigen metaphyſiſchen Weſenheit Gottes abgeleitet, hier nur daraus, daß die Seinsweiſe-Verſchiedenheit Gottes gegenüber der Schöpfung ein beſonderer Fall von Seinsweiſe-Verſchiedenheit iſt, und wie zwiſchen allen innergeſchöpflichen Seinsweiſe-Verſchiedenheiten, ſo auch zwiſchen dieſer keine univocatio möglich ſei. Daher findet ſich auch hier der Vergleich mit dem Verhältnis von substantia und accidens inquantum entia. Wichtig iſt, daß die Unmöglichkeit der univoken Ausſage des Seinsbegriffes zur Grundlage für die Unmöglichkeit anderer univoker Ausſagen gemacht wird, weil einerſeits jedes univocum an eines der fünf Prädikabilien gebunden ſei und anderſeits jedes von dieſen Prädikabilien niemals den Bereich jeweils eines modus existendi überſchreite.

Sehen wir weiter, inwiefern nach der einſchlägigen, unſere Frage ex professo behandelnden Stelle der summa contra gentiles (lib. I. cap. 32) in Gott die Bedingungen der univocatio nicht erfüllt ſind.

Im erſten Argument wird aufgeführt, warum die Schöpfung die species divinae virtutis als deren Wirkung nicht in ſich aufnehmen kann[46]:

„Die Formen der Dinge, deren Urſache Gott iſt, können die Natur (species) der göttlichen Wirkkraft nicht erlangen, da ſie geteilt und teilweiſe aufnehmen, was in Gott einfach und vollſtändig (universaliter) zu finden iſt. Es iſt alſo offenbar, daß von Gott und den anderen Dingen nichts univoce aufgefaßt werden kann."

Hier tritt auch wieder die Auffaſſung von der Zuordnung eines beſtimmten modus existendi zur ratio als weſentlich für Thomas' Anſchauung vom Zuſammenhang zwiſchen dem rein Logiſchen und dem Ontologiſchen überhaupt hervor. Denn für ihn ſind Weiſen wie „simpliciter," „particulariter" etc. bereits modi des Seins oder implizieren ſie jedenfalls. – Ausdrücklich nimmt dieſen Gedanken der notwendigen Gleichheit des modus essendi der univocata Thomas im zweiten Argument auf. Dabei iſt, wie in der angeführten Stelle aus de potentia der Umſtand, daß in Gott alles mit ſeinem esse identiſch iſt, nicht der unmittelbare Grund dafür, daß er nichts mit anderen gemeinſam haben könne, wie in der Stelle aus dem Sentenzenkommentar und de veritate, ſondern dafür, daß er eine andere habitudo ad esse, einen anderen modus essendi als die Geſchöpfe hat, und deshalb

mit dieſem nicht in einem univocatio-Verhältnis ſtehen kann, alſo ein mittelbarer Grund. Aus dem Text geht das klar hervor[47].

„Angenommen, die Ähnlichkeit göttlicher und geſchöpflicher Weſensbeſtimmtheiten (forma) wäre eine vollkommene, ſo wären dennoch die geſchöpflichen Weſensbeſtimmtheiten nicht durch dieſelbe Seinsweiſe wirklich (idem modus essendi): denn in Gott iſt nichts, was nicht das göttliche Sein ſelbſt iſt, wie aus dem Geſagten offenbar (summa contra gentiles I., 13). Dies iſt aber bei den Geſchöpfen nicht der Fall. Alſo iſt es unmöglich, daß etwas von Gott und den anderen Dingen univoce ausgeſagt wird."

Die hypothetiſche Annahme, die Thomas in dieſer Stelle macht, hält er natürlich ſelbſt für eine innerlich unmögliche. Sonſt könnte der modus essendi unmöglich ein integrierendes Moment an der ratio und für die univocatio von Bedeutung ſein (vgl. Kap. I.). Man deutet Thomas ſicher nicht falſch, wenn man ſagt: Die ratio ſchreibt aus ſich heraus den modus essendi vor und wo kein gleicher modus essendi, da iſt niemals gleiche ratio.

Das dritte Argument führt uns wieder ſehr viel weiter. Wie wir uns aus dem erſten Kapitel erinnern, geht es von der Anſicht aus, daß jedes univocum wie eines der fünf Prädikabilien ausgeſagt wird. Es begründet dann die Unmöglichkeit einer Univokation zwiſchen Gott und Schöpfung mit einem Hinweis auf früher Dargelegtes[48]:

„Von Gott aber wird nichts ausgeſagt als genus, wie oben gezeigt wurde (cap. 25); und ähnlich auch nicht als Differenz, und auch nicht als species, welche aus genus und Differenz ſich zuſammenſetzt; auch kann ihm nichts zukommen (accidere), wie oben dargetan wurde (cap. 23); und ſo wird nichts von Gott ausgeſagt als accidens noch als proprium, denn proprium iſt vom genus der Akzidenzien. Es bleibt alſo, daß nichts von Gott und anderen Gegenſtänden univoce ausgeſagt wird."

Daß in Gott keine Akzidenzien in thomiſtiſchem Sinne und kein proprium ſein können, das dürfte bei der Annahme der abſoluten Einfachheit Gottes kein Problem ſein und ſteht auch nicht ſo unmittelbar mit unſerer Frage in Beziehung wie die anderen drei praedicabilia: genus, differentia und species.

Wichtig iſt hier zu betonen, daß Thomas dieſe Frage, ob Gott in einem genus iſt, ausdrücklich in der quaestio über die simplicitas Dei behandelt, dieſe Frage alſo als eine weſentlich metaphyſiſche und keineswegs etwa bloß logiſche auffaßt. Sie iſt noch mehr metaphyſiſch gerichtet als die Frage, ob univocatio über Gott möglich iſt, die z. B. im Sentenzenkommentar innerhalb der quaeſtio über die „nominatio" Dei behandelt wird.

Ferner iſt hervorzuheben, daß dieſe Berufung auf die Stellung Gottes außerhalb eines jeden genus das univocatio-Problem in eine beſondere Nähe zu dem nach der Ausſageweiſe des Seinsbegriffes rückt, der auch kein genus ſein ſoll. Dadurch

werden wir in das Innerſte des thomiſtiſchen Gottesbegriffes geführt, deshalb ſollen dieſe Fragen im folgenden Kapitel geſondert behandelt werden.

Simplicitas Dei und univocatio.

Vernehmen wir vorher noch die übrigen einſchlägigen Stellen. In der vierten Argumentation in unſerem Kapitel aus der summa contra gentiles ſagt Thomas[49]:

„Einfacher als Gott kann etwas weder ſeinem Weſen nach noch der Erkenntnis dieſes Weſens nach ſein. Alſo kann nichts von Gott und anderen Dingen univoce ausgeſagt werden."

Ausgegangen iſt Thomas bekanntlich von der Tatſache, daß das univocum mindeſtens begrifflich einfacher iſt als die univocata. Wäre nun Gott ein univocatum, d. h. ein mit einem nomen univocum bezeichneter Gegenſtand, ſo wäre er nicht ſo einfach wie das univocum, alſo nicht das ens simplicissimum. Nun iſt er aber abſolut einfach. Alſo kann von ihm nichts univok ausgeſagt werden.

Für Thomas wäre Gott nicht das abſolut aktuelle Sein, das in keinem Sinne Potentialität in ſich hat, wäre er nicht ſchlechterdings einfach. Umgekehrt wäre jedes reale ſchlechterdings einfache Weſen in keinem Sinne potentieller Natur, ſondern abſolute Aktualität. Reale Einzelweſen dieſer Art würden dann die Notwendigkeit und Ewigkeit Gottes beſitzen und ihm gleichkommen, und dies läßt der thomiſtiſche Gottesbegriff nicht zu.

Daß es aber auch keinen Begriff geben könne, der einfacher als Gott wäre, dies liegt nicht ſo offenbar zu Tage.

Würde denn daraus, daß die Erfaſſung Gottes nicht in einem einzigen Begriff geſchieht, ſondern durch mehrere ſich ergänzende Begriffe, daß alſo das begriffliche Bild Gottes zuſammengeſetzt wäre, folgen, daß Gott ſelbſt irgendwie zuſammengeſetzt und nicht abſolut einfach iſt?

Auch das entwickelte thomiſtiſche Gottesbild iſt ein Moſaik aus vielen begrifflichen Elementen. Trotzdem zieht Thomas dieſe Folgerung nicht, denn er macht für ſeine von Gott ausgeſagten Begriffe nur den Anſpruch, daß ſie analog gelten.

Eine univoke Ausſage unſerer Begriffe von Gott würde für Thomas tatſächlich bedeuten, daß Gott nicht abſolut einfach wäre. Für Thomas wäre die univoke Ausſage einer uns aus den Geſchöpfen bekannten Bedeutung von Gott nur dann genügend fundamentiert, wenn die auszuſagende Bedeutung ſtreng in demſelben uns bekannten Sinne in Gott erfüllt wäre.

Dann müßte aber der, welcher alle irgendwie möglichen geſchöpflichen Bedeutungen kennt, implicite auch Gott wirklich irgendwie „kennen". Gott würde ſich dann rein graduell nach Art der Steigerung durch mathematiſche Unendlichkeit

von den an der Schöpfung zu findenden von ihm ausgefagten allgemeinften Beftimmungen unterfcheiden und befäße eine Wefenheit, in der das eine „Moment" ebenfowenig das andere wäre als die gefchöpflichen Beftimmtheiten synonyma find, er wäre alfo keine fchlechthin einfache Wefenheit[50].

Gott und participatio.

Sehen wir weiterhin, wodurch nach Thomas im fünften Argument Gott von fich die Bedingungen für die univocatio ausfchließt[51]:

„Von Gott aber wird keine Beftimmtheit als etwas ausgefagt, an der er „teilnähme"; denn alles, woran Gegenftände teilnehmen, wird eingegrenzt zu der Weife des durch Teilnahme Seienden; und fo würde es teilweife und ftückweife befeffen und nicht in feiner ganzen und vollkommenften Ausprägung. Alfo kann nichts von Gott und anderen Gegenftänden univoce ausgefagt werden."

Hier ftoßen drei Gegenfätze zufammen, einfach- und vielfach-fein, durch fich felbft fein und durch Teilnahme fein, vollkommen-fein und unvollkommen-fein. Weil Gott abfolut vollkommen ift (vollkommen im Akt ift), ift er in fich felbft und abfolut einfach. Damit kann in ihm keine Grundlage für die gemeinfame Teilnahme an einer ratio mit den Gefchöpfen gefunden werden und fomit keine Unterlage für eine univocatio, denn ein Wefen, dem irgendwelche Beftimmtheiten durch Teilnahme zukommen, ift nicht abfolut einfach.

Gott und das Verhältnis von „prius" und „posterius".

Wir kommen zum letzten Argument aus unferer Stelle der summa contra gentiles (cap. 32)[52]:

„Nichts aber wird von Gott und den anderen Dingen in der nämlichen Ordnung ausgefagt, fondern gemäß der Ordnung von „früher und fpäter", da von Gott alles wefentlich ausgefagt wird; er wird nämlich feiend genannt gleichfam als die „Seinsheit felbft" (ipsa essentia), und gut als die Güte felbft, von anderen Gegenftänden aber gefchehen die Ausfagen wegen Teilnahme: wie Sokrates Menfch genannt wird, nicht weil er die ganze Menfchheit felbft ift, fondern als einer, der Menfchheit „hat". Alfo ift es unmöglich, daß von Gott und den anderen Gegenftänden etwas univoce ausgefagt wird."

Warum Thomas von hier aus zur Ablehnung der univocatio über Gott kommen muß, ift leicht einzufehen. Ift Gott das Wefen fchlechthin, die Güte felbft, fo wäre in den Gefchöpfen, wenn in ihnen das Leben und die Güte im felben Sinne wie in Gott wäre, Gott felbft und fo wäre Gott eine Art accidens oder ein Teil oder wenigftens das esse formale omnium rerum, eine Konfequenz, die Thomas aus-

drücklich in einem eigenen Kapitel ablehnt. Man ſieht, wie für Thomas die Lehre von der participatio im Zuſammenhang mit der Lehre von Gott als dem actus purus und ens simplicissimum notwendig zur Analogie führt; ſonſt käme er in den Pantheismus hinein.

Im compendium theologiae (cap. 26) ſagt Thomas[53]:

„Univoce können die Namen von Gott nicht ausgeſagt werden, da die Definition deſſen, was von der Schöpfung ausgeſagt wird, nicht die Definition deſſen iſt, was von Gott ausgeſagt wird: Es iſt aber notwendig, daß univoce Ausgeſagtes die nämliche Definition hat."

Dann hätten die von Gott ausgeſagten Bedeutungen die nämliche Definition wie die geſchöpflichen, wenn dieſe Definition ebenſo wie bei den Geſchöpfen durch das gleiche genus und die gleiche Differenz geſchähe. Daß aber Gott in keinem genus iſt, ergibt ſich, wie aus den früheren Werken, ſo auch aus den Kapiteln 11, 12, 13, 14 des compendiums.

Ausführlicher läßt ſich Thomas über unſere Frage nochmals in der summa theologica q. 13 aus[54]:

„Alle Vollkommenheiten der Dinge, die in den Geſchöpfen als verſchiedene und vielfältig ſind, präexistieren in Gott als Eines und einfach. Dementſprechend bezeichnet ein Name, wenn er ſich auf eine Vollkommenheit eines geſchöpflichen Gegenſtandes bezieht, jene Vollkommenheit als etwas von den anderen Beſtimmtheiten dieſes Gegenſtandes Unterſchiedenes; z. B. bezeichnen wir mit dem Namen „weiſe" beim Menſchen eine Vollkommenheit, die unterſchieden iſt von der Weſenheit des Menſchen und von ſeiner Potenz und von ſeinem Sein und von allem derartigen. Aber wenn wir dieſen Namen von Gott ausſagen, ſo wollen wir damit nicht etwas von ſeinem Weſen oder ſeiner Potenz oder ſeinem Sein Unterſchiedenes bezeichnen. Und ſo umſchreibt der Name „weiſe", wenn er von Menſchen ausgeſagt wird, in gewiſſer Weiſe die bezeichnete Sache; das tut er aber nicht, wenn er von Gott ausgeſagt wird; ſondern er läßt hier die bezeichnete Sache zurück als unbegriffen und den Bedeutungsgehalt des Namens überſchreitend. Daher iſt offenbar, daß der Name „weiſe" von Gott und den Menſchen nicht im nämlichen Sinne ausgeſagt wird. Derſelbe Grund liegt vor bei anderen Bezeichnungen. Demnach wird kein Name von Gott und den Menſchen univoce ausgeſagt."

Hier tritt noch einmal in ſchöner und klarer Weiſe alles zuſammen, was von Gott die Bedingungen für die univocatio, die nämliche ratio und die nämliche Weiſe des Verwirklichtſeins, ausſchließt, nämlich die für Thomas auf Grund ſeines Gottesbegriffs (actus purus) abſolut feſtſtehende Einfachheit und Vollkommenheit Gottes. Denn mit dieſer iſt es unverträglich, daß man von Gott etwas univoce erfaſſen

könnte, ohne damit sein ganzes Wesen und Sein zu erfassen. Deshalb kann die göttliche Einfachheit mit den geschöpflichen Dingen, in denen Wesen, Sein und Bestimmtheiten aller Art nicht sinnidentisch und überdies durch ihr Wirklichsein per participationem endlicher Natur sind, niemals in einem Verhältnis stehen, das die Grundlage für eine univocatio abgäbe.

Zusammenfassung.

Charakterisieren wir nochmals kurz das Ergebnis dieses Kapitels, so müssen wir sagen: Daß Thomas bei Gott die Bedingungen für die univocatio, so wie wir sie im ersten Kapitel als seine Meinung herausgestellt haben, nicht vorfinden kann, hängt aufs innigste mit dem Kern seines Gottesbegriffes zusammen. Gott ist für Thomas nicht das Sein von bloß diesem oder jenem Inhalt und Sinngehalt, noch viel weniger ist er das bloße allgemeine Sein aller Sinngehalte, das esse formale oder commune omnium rerum, er ist vielmehr das Sein ohne irgend eine Einschränkung, das Sein in vollkommenster Fülle, er ist die Wirklichkeit schlechthin, er „ist" und sonst ist im Vergleich zu ihm geradezu nichts. Das eigentliche, göttliche Sein hat weder in sich irgendwelche Abgrenzung und „Schichtung", es ist absolut einfach, noch nach außen eine Grenze, es „ist" ohne Abstrich. Es ist aber auch nicht grenzenlos, so wie etwas, das seinem Wesen nach eine Grenze bräuchte, weil sein Wesen endlich ist, sie aber nicht hat. Sonst wäre Gott ein seinsunfähiges Chaos. Gott ist notwendiges Sein und deshalb ist sein Sein von unserem geschöpflichen esse aus, das erst durch Einschränkung, nämlich erst durch Aufnahme (receptio, participatio) in eine bestimmte, vom übrigen gesonderte Wesenheit möglich wird, absolut unfaßbar und unbegreiflich. Für uns ist das Sein nicht selbstverständlich und das Nichts das Wahrscheinlichere. Daß aber das reine Nichtsein gar nicht möglich ist, vielmehr das absolute Sein, Gott, in sich so selbstverständlich ist, daß es notwendig ist, dies können wir zwar aus der Abhängigkeit des kontingenten Seins nach Thomas erschließen und erkennen, aber niemals begreifen.

Die thomistischen Gedankengänge sind in sich durchaus folgerichtig aufgebaut und tief durchdacht. Als Problem bleibt uns im Grunde dasselbe wie im ersten Kapitel, nämlich das Verhältnis von realer compositio und einer compositio, die durch die Anwendung der logischen Zweckformen genus, differentia, species zustande kommt.

IV. Wie bei Thomas die ontologiſche Bedeutung des „in einem genus ſein", die analogia entis und die Unmöglichkeit, etwas von Gott univoce auszuſagen, miteinander zuſammenhängen.

In dem Kapitel über Weſen und Bedingungen der Univokation und in dem über die Gründe, warum von Gott nichts univoce ausgeſagt werden kann, ſehen wir uns immer wieder zurückverwieſen auf den Satz, daß Gott in keinem genus ſei und auf die analoge Ausſageweiſe des Seinsbegriffes. Immer wieder wurde auf dieſe beiden Fragen unſer Problem zurückverlegt und dazu in Abhängigkeit gebracht. Und zwar entſpricht dem Hinweis darauf, daß Gott in keinem genus ſei, die Ablehnung der univocatio von Gott auf Grund der Identität von esse und essentia in Gott und des durch necesse esse oder ipsum esse subsistens umſchriebenen Gottesbegriffes [55]. Dem gegenüber korreſpondiert der Zurückverlegung in die analogia entis die Ablehnung der univocatio über Gott auf Grund der Andersartigkeit des göttlichen Seinsmodus als ſolcher.

Die eine Argumentation nahm, wie wir uns erinnern, die Natur des göttlichen Seins ſelbſt zum unmittelbaren Ausgangspunkt [56], die andere dagegen die Verſchiedenheit des göttlichen Seinsmodus von den geſchöpflichen modi [57].

Die erſte Art der Begründung ging demnach viel direkter und ohne formellen Rekurs auf die Schöpfung vom Weſen Gottes, die andere Art der Begründung von dem Vergleich zwiſchen Schöpfung und Gott aus.

Demzufolge lieferte die zweite Art in erſter Linie die Unmöglichkeit der Univokation über Gott auf Grund unſeres, des geſchöpflichen „Standpunktes", alſo eine relative Unmöglichkeit; die erſte Art aber, die von der Identität von Weſen und Daſein in Gott ausging, ergab keine relative, ſondern eine abſolute Unmöglichkeit, alſo vom „Standpunkte" jedes möglichen außergöttlichen Weſens aus [58].

Freilich ſachlich kommen beide Begründungen im weſentlichen auf dasſelbe hinaus. In dieſem Kapitel werden wir ſie jedoch im Intereſſe der möglichſt klaren Erfaſſung des thomiſtiſchen Seinsbegriffes (ens, esse, essentia) auseinanderhalten [59].

Univocatio und genus.

Jede Univokation iſt ein Urteil und ſomit eine Prädikation:

„Eine Prädikation iſt dieſes gewiſſe Etwas, das zuſtande kommt durch die Tätigkeit des zuſammenfügenden oder trennenden Intellektes, das aber dennoch ein Funda-

ment in der Sache (in den Gegenſtänden) hat, nämlich eben die Einheit der „Gegenſtände", deren einer vom anderen ausgeſagt wird." (De ente et essentia [60].)

Um des „Zuſammenfügens" und „Trennens" willen iſt demnach dies das Fundament jeglicher Prädikation und ſomit auch jeglicher Univokation, daß irgendwie eine „Abhebbarkeit" deſſen, was prädiziert wird, von dem, dem es prädiziert wird, möglich iſt.

Darum ſagt man auch: individuum est ineffabile. Wäre das Individuelle ſelbſt abhebbar und prädizierbar, dann wäre es eben nicht weſentlich einzig und nicht individuell.

Die Univokation kann es alſo nicht mit dem Unabhebbaren, Individuellen an den Dingen zu tun haben. Sie beſteht in der Ausſage von Beſtimmtheiten allgemeinen Charakters, von denen die Dinge, auf die ſie angewandt werden, Vertreter, „Fälle" ſind.

So beruht die univoke Prädikation auf demſelben fundamentum in re wie die Einteilung der Gegenſtände in allgemeinere und beſondere genera und in species: Gemeinſame Merkmals- und Sachverhaltskomplexe bilden die Grundlage für die Einordnung der Dinge in genera allgemeinerer und beſonderer Art je nach dem ins Auge gefaßten geringeren oder größeren Umfang des Merkmals- oder Sachverhaltskomplexes und in species, d. h. in Allgemeinbegriffe, die nicht nur einige, ſondern alle weſentlichen Merkmale umfaſſen, ſo daß der mit ihnen gemeinte Gegenſtand ſeinem Inhalte nach ſeinsfähig iſt [61].

Sowohl die univoke Prädikation als auch die Einteilung in genera ſetzen alſo eine gewiſſe Gleichheit, ein ſtrenges Übereinſtimmen nicht in zufälligen, ſondern in weſentlichen Zügen, Merkmalen und Sachverhalten der betreffenden Gegenſtände voraus.

Differentia.

Von dem, worin zwei species ſtreng übereinſtimmen, im genus, zu dem, was ſie je als Ganzes und voneinander Verſchiedenes ſind, werden ſie ergänzt durch die ſogenannte differentia specifica.

Dieſe differentia bringt gegenüber dem genus ein neues Moment. Doch tritt dies nicht beziehungslos zum genus hinzu, ſondern geht ein auf die Bedingungen, die durch das genus gewiſſermaßen vorgelegt werden. (Vgl. De ente et essentia, cap. III.) Dies iſt ſchon grammatikaliſch dadurch angedeutet, daß die differentia zum genus-Begriffswort hinzugefügt wird durch ein Eigenſchaftswort (z. B. animal rationale).

Nach Thomas iſt demnach der Gebrauch von genus- und species-Wörtern ſachlich fundiert (fundamentum in re) durch eine objektive, wirkliche, gegenſtändliche ſtrenge

Gleichheit und Übereinſtimmung in eſſentiellen Momenten und Sachverhalten (genus) bzw. eſſentiell durch eine objektive, wirkliche, gegenſtändliche Verſchiedenheit im Eſſentiellen (differentia).

Genus und compositio.

Wir wiſſen, daß für den thomiſtiſchen Realismus in der Univerſalienfrage dem genus und der differentia auf der Gegenſtandſeite etwas entſpricht.

Korreſpondiert nun der logiſchen „compositio" aus genus und differentia (genus + differentia = species) auch auf der Gegenſtandſeite eine Art realer „compositio"?

Die Weſensform, gewiſſermaßen das Strukturprinzip eines jeden Dinges iſt natürlich auch für Thomas e i n e, die essentia iſt ein wahres unum. Aber es gibt verſchiedene Arten und Grade von unum und ein unum muß noch lange kein ens simplex ſein.

Aus zwei Gründen, einem allgemeineren und einem ſpezielleren, ergibt ſich für Thomas die Forderung eines realen Fundamentes der logiſchen compositio.

Der eine iſt folgender: Abſolut einzig und individuell iſt das reale Wirklichſein (esse) eines Gegenſtandes. Um der mit der Ausſagbarkeit eines genus-Begriffes geforderten „Abhebbarkeit" und möglichen Mehrmaligkeit dieſes Begriffsinhaltes willen iſt demnach die Anwendung von genus-Begriffen eingeſchränkt auf die Sphäre des rein Eſſentiellen und auch ausgeſchloſſen von der etwaigen Sphäre eines Seins, in dem essentia vom esse nicht im obigen Sinne „abhebbar" iſt, in dem essentia und esse dasſelbe ſind.

Bekanntlich behauptet dies letztere Thomas von Gott und ſieht gerade in dieſer Identität von Weſen und Sein den Hauptunterſcheidungsgrund Gottes von der Schöpfung.

Dieſe „Abhebbarkeit" des Eſſentiellen überhaupt ſetzt für Thomas aber eben eine „compositio" ex esse et essentia voraus. Dieſe Übertragung der logiſchen oder faſt grammatikaliſch bedingten Zuſammenſetzung aus Weſen und Sein ins Reale hängt mit einer gewiſſen Doppelrolle zuſammen, die die essentia bei Thomas ſpielt: Einerſeits iſt das Eſſentielle die eigentliche Welt des Gedankens und Erkennens und auch das gegenſtändliche Prinzip der Erkennbarkeit („non enim res intelligibilis est nisi per suam definitionem et essentiam", de ente et essentia cap. I), anderſeits iſt aber dieſelbe essentia Prinzip der realen Geſtaltung des betreffenden Seins („essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet [sc. tale] esse"). Die essentia iſt alſo für Thomas der Grund für die Soſeinsſachverhalte (z. B. propria) eines ens und daher iſt ſie auch der gegenſtändliche Grund für die Erkennbarkeit eines ens im Sinne einer Beſtimmung und Unterſcheidung von allen übrigen entia.

Diese Verbindung von essentia als Erkenntnisgrund und Haupterkenntniskorrelat auf der einen und essentia nicht bloß als Inbegriff, sondern realer Träger der objektiven Wasbestimmtheiten auf der anderen Seite hat zur Folge, daß man mit der Erfassung der im Wesen rationalen essentia ein konstitutives, wirkliches Prinzip des realen ens zu erfassen glaubt, das aber noch des Hinzutrittes des esse bedarf als letzter Vollendung und eigentlicher Erfüllung. Kurz: weil die essentia sowohl als Erkenntnisgrund wie auch als sachliches Prinzip im Kerne rational ist, darum ist sie im Sinne der Prädikation und der Allgemeinbegriffe „abhebbar" und deshalb etwas ganz anderes als das gerade die Einzigkeit aller Dinge tragende, unmitteilbare esse[62].

Gerade als „abhebbar Rationales" trägt die essentia den Charakter von Plan gegenüber Ausführung, Norm und Rahmen gegenüber Erfüllung und legt nahe, neben der essentia in den Dingen und dem „abgehobenen" Essentiellen in den Begriffen noch eine „essentia" vor den Dingen, die Idee anzunehmen[63].

In dieser Deutung hat die aus dem Grammatikalischen und Logischen ins Ontologische übertragene „compositio" ex esse et essentia nicht bloß den Charakter einfach einer mit dem primären, unabhängigen, göttlichen Sein unverträglichen compositio, sondern noch den besonderen Charakter eines Verhältnisses, das Bedingtheit, Potentialität („Plan und Ausführung"), Unselbstverständlichkeit andeutet und voraussetzt.

Dies ist die eine Weise, in der die Annahme, die Anwendung eines genus-Begriffes involviere eine compositio, mit der thomistischen Ontologie zusammenhängt (compositio ex esse et essentia). Sie führt bei dem Vergleich mit der absoluten Einfachheit des göttlichen Seins und der Identität von Wesen und Sein in Gott zur Ablehnung der beiden logischen Betätigungsweisen, der Einordnung in ein genus und der Prädikation irgend eines durch „Abheben" gebildeten Begriffes von Gott, wenigstens jeder Prädikation im strengen, vollkommenen Sinne, d. h. eben jeder univoken Prädikation. Sehen wir zunächst vom Seinsbegriff und Existentialurteil selbst ab und beschränken wir uns zunächst auf das Essentielle, dann kann man geradezu sagen: Da jedes (normale d. i. univoke) Urteil eine Trennung und damit eine Abhebbarkeit (des Begriffsinhaltes vom Subjektsgegenstand) voraussetzt, ist über Gott im strengen Sinne überhaupt kein „Urteil" möglich.

Die andere Weise des Zusammenhangs von Logik und Ontologie bei Thomas besteht in den bereits an Ort und Stelle, im I. und III. Kapitel entwickelten thomistischen Vorstellungen über das Wesen der participatio:

Die Funktion der differentia ist es, über der teilweisen Gleichheit der Dinge (zum Ausdruck gebracht im genus-Begriff) die spezifischen Unterschiede der Dinge dar-

zuſtellen (durch Hervorkehrung der über den genus-Inhalt hinausgehenden, die species endgültig feſtlegenden Beſtimmtheiten).

Die Eigenſchaft der rationes generum nun, durch mehrere species verwirklicht werden zu können, veranlaßt Thomas, in der ratio des genus etwas zu ſehen, was die species nicht ſchlechthin iſt, ſondern woran ſie „teil"-nimmt, und daraus zu ſchließen, daß die species eben keine ſchlechthin einfache essentia iſt, keine simpliciter una, ſondern nur quodammodo una, daß alſo auch hier wieder eine Art compositio (potentia-actus) vorliegt.

Dem Einwand, daß die Grenze zwiſchen dem genus- und differentia-Inhalt in der species doch rein zufällig, eben durch das zufällige Maß des Gleichen und Verſchiedenen in den Dingen beſtimmt ſei, könnte Thomas erwidern, daß dieſe Grenze gar nicht zufällig ſei, denn man erfaſſe z. B. mit dem genus-Begriff animal ein ganz beſtimmtes ſachliches Prinzip, das klipp und klar von der Differenz „rationale" unterſcheidbar ſei (prae-cisio!). Der Umſtand der Gleichheit der Lebeweſen durch animal-ſein und Verſchiedenheit durch die Determination zum animal rationale- oder non-rationale-ſein ſei durchaus nicht von ungefähr. Ihm gehe eher die Verſchiedenheit der rationes „animal" und „rationale" im Sein voraus (etwa als Ideen Gottes; vgl. den Gedanken der „Seinsſtufen"!).

Mit den genus- und differentia-Begriffen glaubt eben Thomas ſachliche, eſſentielle Aufbauprinzipien der Dinge zu erfaſſen. Deshalb ſieht er in der participatio kein bloßes logiſches oder gar grammatikaliſch zu denkendes Teilhaben, ſondern einen realen, metaphyſiſchen Sachverhalt.

Im letzten Grunde ſcheint auch hier die Gleichſetzung von „ratio" und „essentia", d. h. daß die Dinge im Grunde „Gedanken" verwirklichen, zu der ontologiſchen Deutung der logiſchen participatio zu führen: Durch die essentia wird unſer Denken normiert. Dies könnte es nicht, wenn die essentia ſelbſt nicht im Innerſten ratio wäre (intelligibilis). Unſer Denken iſt ein Nach-Denken, ein nachbildendes Denken. Die essentia könnte aber nicht im Innerſten „ratio" ſein, wenn ſie nicht durch ein nichtnormiertes, ſondern normierendes, ſchöpferiſches Denken geſetzt wäre. Solange man an die Rationalität des Seins glaubt, ſieht man ſich auch auf eine dem Sein nach frühere, die „Ideen" ſetzende intellektuelle, perſönliche „ratio" hingewieſen [64].

Wie die mit der Anwendung eines genus-Begriffes gegebene „Abhebbarkeit" des Eſſentiellen und die daraus gefolgerte compositio ex essentia et esse in den Dingen für Thomas ein Potenz-Akt -Verhältnis enthält und beſagt, ſo wird auch die compositio ex genere et differentia mit dem Potenz-Akt -Verhältnis durch Thomas in Zuſammenhang gebracht [65]. Das genus wird ob ſeiner Unbeſtimmtheit mit der

materia, die Differenz ob ihres die species vollendenden, das genus designierenden und determinierenden Charakters mit der forma, das genus mit dem Potentiellen, die differentia mit dem Aktuierenden in Verbindung gebracht. (Summa theologica I. q3 a5 c).

Genus und ens.

Hat die Identität von Wesen und Sein in Gott zur Ablehnung der Anwendung eines genus-Begriffes auf Gott geführt, weil ein solcher das Essentielle vom Gegenstande abhebe, so könnte man vielleicht hoffen, es könnte doch der Seinsbegriff selbst, der nicht Essentielles abhebe, sondern den ganzen Gegenstand meine, insoferne er ist, wie ein genus-Begriff univok von Gott ausgesagt werden.

Und doch folgert Thomas gerade daraus, daß der Seinsbegriff den ganzen Gegenstand meint, die Unmöglichkeit seiner univoken Aussage insoferne, als er die Ansicht vertritt, die verschiedenen Arten des Seins (substantiales, akzidentelles, rationales Sein, esse ipsum subsistens) unterschieden sich nicht durch Differenzen – in diesem Falle würde der Seinsbegriff nicht den ganzen Gegenstand meinen –, sondern durch Variationen nnd Modifikationen des Sinnes von „Sein" selbst.

Wir müssen jedoch die thomistische Begründung der Analogie des Seinsbegriffes noch genauer erörtern, wenn diese Analogie auch nicht von vorneherein mit der Gott-Welt-Analogie, unserem Thema, identisch ist; denn sie zeigt uns erstens den Sinn von Analogie überhaupt in einem praktischen Beispiel und bildet zweitens doch die Grundlage der Gott-Welt-Analogie bezüglich anderer Begriffe wie „Geist", „weise" usw. Trotzdem darf die „analogia entis" nicht einfach mit der Gott-Welt-Analogie gleichgesetzt werden.

Die Begründung der Analogie des Seinsbegriffes hat bei Thomas verschiedene Formen: die eine hat als Mittelglied den Satz, daß der Seinsbegriff kein genus-Begriff sei, und schließt, da alle univoken Begriffe genus-Begriffe setzen, daraus die analoge Aussageweise des ens.

Dieser Grund geht schon auf Aristoteles zurück. Im dritten Buch seiner Metaphysik sagt er bei der siebten Aporie[66]: „Und doch ist es ausgeschlossen, daß das Sein . . . eine Gattung der Dinge sei. Denn den Artunterschieden einer jeden Gattung muß notwendig das Sein zukommen . . .; es ist aber unmöglich, entweder die Arten der Gattung oder die Gattung ohne ihre Arten von den zugehörigen Artunterschieden als Prädikat auszusagen." (Nach der Übersetzung von Lasson.)

Das Wort „ein Seiendes", ens, kann also deshalb nicht wie eine Gattung ausgesagt werden, weil eine Gattung nicht die spezifischen Differenzen mitumfaßt, diese aber doch unter den Seinsbegriff fallen. Auch bei Thomas ist dies der meistangeführte Grund für die Analogie des Seinsbegriffes. In der Summa theol. I. q3

a5 c ſagt er mit Berufung auf Ariſtoteles[67]: „Jedes genus hat Differenzen, die nicht am Weſen des Dinges teilnehmen; es kann ſich aber keine Differenz finden, die außerhalb des Seins (ens) läge, denn ein nicht Seiendes (non ens) kann keine Differenz ſein." Ähnlich ſchreibt er in de pot. q7 a3 ad 4[68]: „Das Sein (ens) kann nicht das genus von etwas ſein, ... da nichts zum Sein hinzugefügt werden kann, was nicht eben auch daran teilnähme; die Differenz aber darf nicht am genus teilnehmen."

Was iſt mit all dieſen Stellen eigentlich geſagt? Was heißt es im Grunde, daß der Seinsbegriff nicht als genus aufgefaßt wird?

Ein genus-Begriff beſagt etwas, das mehreren Gegenſtänden in ſtreng gleichem Sinne gemeinſam iſt. Man möchte meinen, dies ſei beim Seinsbegriff auch der Fall. Aber angenommen, das wäre ſo, dann dürfte das, was als verſchieden übrigbleibt, wenn man das Sein als Gemeinſames in einem Begriffe zuſammengefaßt hat, nicht auch wieder Sein, ens ſein. Denn dann wäre ja der Seinsbegriff überhaupt nicht der Ausdruck von nur ſtreng Gemeinſamem, wie es in der Natur eines genus läge, ſondern gleichzeitig der von Verſchiedenem. Außerdem wäre man bei dieſer Differenz, die ſelbſt wieder Sein wäre, gezwungen, weiterzufragen, wodurch nun dieſe Differenz nicht dasſelbe wie das „genus" ens ſei, ſondern etwas Neues enthalte. Dieſes nun wäre auch wieder ein Sein und ſo in infinitum. Der einzig mögliche Einwand wäre alſo der, daß man nachwieſe, daß dieſes Verſchiedene, die „Differenzen", die das „genus" ens in ſeine „Arten" aufteilten, gar nicht ſelbſt auch Seiendes wären, am Seinsbegriff partizipierten, unter ihn fielen. Auf welche Punkte man dabei ſehen müßte, dies ergibt ſich aus der Art, wie Thomas in der Summa contra gentiles I, 25 Ariſtoteles' Argument wiedergibt[69]: „Wenn das Sein ein genus wäre, dann müßte eine Differenz gefunden werden, durch die es zur species vervollſtändigt würde; keine Differenz nun nimmt am genus teil, ſo nämlich, daß das genus mit im Sinne der Differenz läge, weil dann das genus in der Definition der species zweimal[70] angegeben werden müßte. Die Differenz muß vielmehr außerhalb deſſen liegen, was im Sinngehalt des genus verſtanden wird. Aber es kann nichts geben, was außerhalb deſſen läge, was man unter ens verſteht ... Es bleibt alſo übrig, daß der Seinsbegriff kein genus iſt." Der Seinsbegriff könnte demnach ein genus ſein, wenn er ſelbſt nicht „mit im Sinne der Differenzen läge", durch die er in ſeine „Arten" eingeteilt würde.

Aber um welche „Differenzen" könnte es ſich dabei überhaupt handeln? Natürlich nicht um die „Differenz" z iſchen dem „genus" ens und irgend einer ſeinsfähigen, fertigen species wie Tanne oder Haus, obwohl natürlich in dieſer species erſt recht nichts angegeben werden kann, was nicht durch ſeinen Sinn implicite das Sein mitbeſagte. Vielmehr betrifft die Frage, ob die das hypothetiſche „genus"

ens einteilenden Differenzen das Sein nicht in ihrem Sinne mitenthielten, diejenigen „Differenzen", die das „genus" ens in seine nächstniedrigeren genera, die Seinsklassen einteilten. Solche „Differenzen" wären z. B. das „per se" (sc. esse), wodurch man das substantielle Sein charakterisieren will oder das „in alio" (sc. esse) des akzidentellen Seins.

Die Kategorien, in die sich das Sein aufteilt, wären dann keine obersten genera, sondern selbst wieder Unterarten des ens. Aber Thomas erkennt laut de potentia q7 a3 ad 4[71] und Summa contra gentiles I,25[72] („sed ad hoc . . .") „per se" z. B. gar nicht als Differenz an, die das „genus" ens zur „species"-Substanz designieren würde. „Per se" oder besser „in se" bedeutet für Thomas nur eine Negation und nicht mehr als „non in alio". Eine reine Negation könnte aber niemals eine Gattung (Substanz) konstituieren, würde sie doch nicht sagen, was eine Sache sei, sondern was sie nicht sei. In gleicher Weise kann Thomas „in alio" nicht als echte Differenz eines genus anerkennen. Denn die spezifischen Differenzen werden zwar zum genus hinzugefügt, konstituieren aber nach Summa contra gentiles (I, 24, 4) nicht die ratio des betreffenden genus, sondern sind nur Bedingung für dessen esse in actu, indem sie das unvollständige genus „materiale" erst innerlich abschließen (zur species); so „bereitet rationale, dem animal beigefügt, zwar für das animal das esse in actu, aber es konstituiert nicht die ratio animal, in quantum est animal; denn die Differenz ist nicht beteiligt bei der Definition des genus" (sc. zu dem sie spezifizierend hinzutritt). Termini wie „in alio" oder „in se" treten aber offenbar nicht in dieser Weise, daß sie ein positives Neues besagen, zu dem „genus" ens hinzu. Erstens haben sie nicht, wie etwa „rationale", einen ohne das dadurch zu determinierende genus (animal) denkbaren Sinn, sondern bekommen diesen erst in der Verbindung „in alio esse" bzw. „in se esse" und sind ohne dieses beigefügte „esse" nicht nur nicht ganz bestimmt, sondern in ihrem Sinn geradezu unklar. Und doch sind echte Differenzen nach Thomas' Summa theol. I. q 50 a4 ad 1[73] gerade so in einem gewissen Sinne vollkommener als das genus, wie das Bestimmte vollkommener als das Unbestimmte und das Besondere (proprium) vollkommener als das Allgemeine (commune) ist. Zweitens wird im Gegensatz zu den echten Differenzen das „genus" ens durch die Scheindifferenzen „in alio", „in se" nicht einfach per modum additionis zu Arten vervollständigt, sondern durch diese Bestimmungen innerlich, in seinem Sinn betroffen und variiert.

Der Sinn der Aussage derjenigen Sachverhalte, die man in dem genus-Wort animal einem Gegenstande zuschreibt, wird weder erst ermöglicht noch aufgehoben oder geändert dadurch, daß man von diesem Gegenstand weiterhin die Sachverhalte aussagt, welche mit der Differenz rationale gegeben sind.

Der Sachverhalt, der mit dem terminus ens von einem Gegenſtande gemeint iſt, iſt in ſeinem poſitiven Sinn noch gar nicht endgültig (endgültig = non confuse) angebbar, bevor nicht feſtſteht, auf die Weiſe welcher dieſer Scheindifferenzen „in se", „in alio" uſf. er in dem betreffenden Gegenſtand vorliegt. Es handelt ſich um den mit „esse" benannten Sachverhalt.

Damit wird die Ausſageweiſe des ens zurückverlegt auf die des esse. Hiebei folgen wir nur Thomas, der ſelbſt ſagt (de veritate q1 a1): ens dicitur ab esse.

Die Analogie des ens-Begriffes ſcheint ſich demnach für Thomas aus einer Analogie des esse-Begriffes zu ergeben. Freilich darf dies nicht ohne weiteres angenommen werden. Es ſei nur an die im erſten Kapitel S. 10 beſprochene Stelle aus De potentia q7 a7 c erinnert, die durch einige Wendungen den Gedanken einer Analogie des ens bei einer Univokation des esse aufkommen laſſen könnte: „Das Sein wird nicht univoce von Subſtanz und Akzidens ausgeſagt, weil die Subſtanz ein Seiendes iſt, das in ſich Sein hat, das Akzidens aber eines, deſſen Sein Inetwasſein iſt. Daraus geht hervor, daß verſchiedenes Sichverhalten zum esse die univoke Ausſage des ens verhindert..." Es könnte nach dieſer Stelle ſcheinen, die thomiſtiſche analogia entis beſtünde nicht in einer Analogie des esse, ſondern darin, daß ſich die verſchiedenen Weiſen von ens wie Subſtanz und Akzidens verſchieden zu einem immer gleichen „esse" verhielten. Jedoch würde dieſe Deutung Thomas nicht gerecht. Auch fügen diejenigen Philoſophen (Cajetan, de nominum analogia, Garrigou-Lagrange u. a.), welche dieſe „habitudo ad esse" nach dem Schema der ſpäter (V. Kap.) zu erörternden analogia proportionalitatis zur Beſtimmung der analogia entis benützen, immer hinzu: habitudo ad suum esse, z. B. Deus se habet ad suum esse sicut ens in se ad suum esse vel ens in alio ad suum esse. Damit iſt das esse ſelbſt doch wieder analog und nicht univok aufgefaßt.

Inwiefern begründet nun der Sinn des esse bei Thomas letztlich die Analogie des ens-Begriffes? „Esse autem dicitur de omni eo, quod est." (S. c. g. II, 15). „Omnibus autem commune est esse" (S. c. g. II, 15); das esse bezeichnet für Thomas den actus essendi, das Wirklichſein von dieſem und jenem: alſo das Exiſtieren, das Beſtehen von etwas.

Ens est aliquid, quod est. Alle Weſenheiten werden entia genannt im Hinblick auf ihre Wirklichkeit, auch nur gedachte Weſenheiten; ſolche im Hinblick auf ihre innere Wirklichkeitsfähigkeit. Eine Weſenheit, die ihrem Weſen nach nicht ſein könnte, wäre kein echtes ens. Eine ſolche Weſenheit gibt es aber für Thomas nicht: „quaelibet natura essentialiter est ens" (de veritate q1 a1).

Wie ſchwer es nun auch ſein mag, den poſitiven Sinn des esse begrifflich klar

zu erfaſſen und darzuſtellen, ſo viel ſteht jedenfalls für Thomas feſt, daß dieſer Sachverhalt des esse eines Gegenſtandes ſich auf den ganzen Gegenſtand bezieht und vom ganzen Gegenſtand getragen iſt. Denn ſonſt könnte nicht von dieſem Gegenſtand als Subjekt und als Ganzes das Prädikat, daß er iſt, ausgeſagt werden. Gleichzeitig aber iſt es jedem Gegenſtande eigen, dieſen Sachverhalt des esse irgendwie, actu oder potentia, an ſich zu haben, freilich jeweils ſo, wie es dem Weſen des betreffenden Gegenſtandes entſpricht. Eine Zahl „iſt" anders wie ein Baum. Dieſe Fähigkeit des esse, quodammodo allen „Gegenſtänden", allen „Was" oder „Etwas" zukommen zu können, iſt für Thomas wie für Ariſtoteles der Grund, daß das esse auch von den „Unterſchieden" prädiziert werden muß, in denen das esse auftritt und daß es ſchlechthin auf alles irgendwie zutrifft. Dies aber kann es nicht, wenn der esse-Begriff nicht einen analogen ſich variierenden Sinn hat. Denn die andere von den eleatiſchen Philoſophen vertretene Löſung der Schwierigkeit, wie denn die Mannigfaltigkeit der Dinge den gleichen Namen Sein mit Recht bekommen könne, nämlich daß alles Sein das gleiche und identiſch ſei, ſcheidet für Thomas wie für Ariſtoteles von vorneherein aus als den Daten der Erkenntnis nicht gerecht werdend.

Man würde Thomas' Seinslehre nicht verſtehen, wenn man den Umfang ſeines esse- und ens-Begriffes irgendwie für enger hielte als den des aliquid-Begriffes.

Es ſcheint auch hier die Gleichſetzung von „aliquid", „essentia" mit „ratio" bzw. allgemeiner die thomiſtiſche Konvertibilität von ens und verum, kurz die Parallelität von Sein und Erkennen [74], der Schlüſſel zum Verſtändnis der thomiſtiſchen Seinslehre zu ſein: Das Erkennen richtet ſich von Natur auf das Sein und auf alles. Alles iſt alſo Sein. Das Sein iſt demnach vielfältig und doch eben Sein. Von allem Sein, von allem „aliquid", von allem „Gegenſtand" gilt irgendwie das esse, ſei dieſer Gegenſtand nun nur in potentia oder ratione oder in re, dies wieder in se oder in alio uſf. Es iſt das Problem des „unum in multis". Die Eleaten haben die „multa", die reale Vielfältigkeit geleugnet und nur das unum, unicum esse anerkannt. Für Thomas iſt die ganze Vielfältigkeit der Erkenntnisgegenſtände zugleich Sein (= Erfüllung des Sinnes von ens) und doch real vielfältig. So muß er notwendig den ens-Begriff als analogen auffaſſen. Wie das esse wegen ſeines „Sichanſchmiegens" an jedes „aliquid" im Zuſammenhang mit der Tatſache, daß nicht alles Sein identiſch, ſondern im Gegenteil gerade durch das esse unterſchieden „distinctum" iſt, den Grund zur Analogie des Seinsbegriffes bildet, dies tritt beſonders klar in der bereits im erſten und dritten Kapitel unter anderem Geſichtspunkt zitierten Stelle aus In Sent. l. I, dist. 35 q1 a4 c [39] hervor: „Ein esse iſt nur in einem einzigen Ding" . . . Alſo muß es viele esse geben, ſonſt gäbe es nur ein Ding . . . „Immer nun, wenn

die mit einem Ausdruck bezeichnete Beſtimmtheit das esse ſelbſt iſt, kann dieſe Beſtimmtheit nicht Verſchiedenem univoce zukommen. Deshalb wird auch ens nicht univoce ausgeſagt". Denn ens iſt eben ein nomen, das die „Beſtimmtheit" esse (ratione sive re, hoc in alio sive in se etc.) an einem Gegenſtand ausdrücken will, und dieſe eigentümliche Beſtimmtheit esse liegt für Thomas völlig jenſeits alles irgendwie Eſſentiellen. Denn wäre das esse ſelbſt wieder wie ein Eſſentielles begrifflich faßbar, dann könnte man dieſem ſo „abgehobenen" esse gegenüber wieder fragen, ob und wo es wirklich ſei, esse habe, und ſo in infinitum. Der modus essendi kann noch als eſſentielles Moment angeſehen werden und iſt nach Thomas auch in der ratio implicite enthalten. Aber die dieſem modus entſprechende Wirklichkeit, dieſes reale esse ſelbſt iſt völlig jenſeits des abhebbaren Eſſentiellen.

Damit iſt für Thomas nicht beſtritten, daß es irgend einen Begriff von esse gibt; nur dies iſt behauptet, daß dieſer Begriff ganz anders ſei als ein Begriff von irgend einem „quid", einem Eſſentiellen. In der eſſentiellen Sphäre iſt das unum in multis (universale!) nach Thomas faßbar durch univok ausſagbare Begriffe, deren „Gegenſtände" durch Differenzen ſpezifiziert bzw. individuiert werden. Beim esse und beim ens dagegen iſt das „unum in multis" nach der thomiſtiſchen Seinslehre nur faßbar durch einen analogen Begriff, der nicht durch Differenzen, ſondern per modificationem untergeteilt wird.

Wie nach Thomas mit jeder ratio der für ſie geeignete modus essendi implicite mitgegeben iſt, ſo ſcheint nach ihm der esse- und ens-Begriff confuse die verſchiedenen Weiſen, in denen das Exiſtieren gründen kann, wie existere per inesse, existere per esse in se, existere per esse subsistens mitzuenthalten.

Freilich gehen an dieſem Punkt die Meinungen der Thomiſten auseinander. Cajetan z. B. meint (in „de nominum analogia"), der Seinsbegriff ſtehe über ſeinen inferiora (ens in alio, in se etc.) nicht wie ein gemeinſamer Begriff über mehreren Begriffen, ſondern wie ein Wort (una vox) über mehreren Bedeutungen, ſo daß der Seinsbegriff nie ohne irgend einen ſeiner modi, über die er gleichſam hinweggleitet, gedacht werden kann. Auch Garrigou-Lagrange iſt in der Seinslehre Cajetaniſt. Demgegenüber vertritt P. Pedro Descoqs S. J. in ſeinen äußerſt ausführlichen, gründlichen und ſcharfſinnigen „Inſtitutiones metaphysicae generalis, éléments d'ontologie", die freilich kein philoſophiegeſchichtliches, ſondern ein ſyſtematiſches Werk darſtellen, deutlich die Anſicht, der Seinsbegriff als ſolcher ſei nicht in der Weiſe ein Begriff, daß er die Differenzen ſeiner inferiora „actu implicite" enthielte, weder in univoker noch in analoger Weiſe. Der Seinsbegriff repräſentiert nach ihm ſeine inferiora, aber nicht ſo, daß dieſe aus ihm durch bloße analysis abgeleitet werden könnten.

Wir ſind der Anſicht, daß auch der thomiſtiſche Seinsbegriff zwar nicht die ganze Skala ſeiner modi ſo implicite in ſich enthält, daß ſie daraus rein analytiſch abgeleitet werden könnten, daß er aber ohne die Feſtlegung auf jeweils einen ſeiner modi noch einen konfusen Charakter behält, der eben in ſeiner analogen Prädikation zum Ausdruck kommt.

Will man nun die Beziehung zwiſchen der analogia entis und der Gott-Welt-Analogie überhaupt verſtehen, ſo muß man ſich vor allem daran erinnern, daß Gott für Thomas nicht bloß einfach ens primum iſt, ſondern näherhin beſtimmt necesse esse, notwendiges Wirklichſein. Wo esse und essentia iſt, da iſt Potenz und Akt, „Plan und Ausführung". Demgegenüber iſt Gott ſelbſt als notwendiges esse, esse subsistens, jenſeits eines ſolchen Verhältniſſes und in ſich von vorneherein der vollwirklichſte Sinngehalt. Thomas iſt ſich ſehr wohl bewußt, daß, wenn man Gott als ens per-„fectissimum" bezeichnet, man ihn eigentlich als Leiſtung, als vollgeleiſtete Erfüllung von etwas betrachtet, daß man aber dieſen methodiſch notwendigen Fehler begehen muß, weil wir nichts ohne dieſe concretio und compositio denken können, weil wir vom actus purus nur durch die Schöpfung wiſſen, ihn aber in dieſer Welt nicht eigentlich „kennen" können. Dieſe einzigartige Stellung Gottes jenſeits des uns geläufigen Verhältniſſes von Weſen und Sein geht deutlich hervor aus einer Stelle, in der Thomas die Frage behandelt, ob das Sein (esse) proprie, im eigentümlichen Sinne, von Gott geſagt werde. Thomas geſteht zunächſt den Einwand zu, daß das esse nicht in dem Sinne proprie von Gott prädiziert wird, wie etwas, das nur Gott zukommt, ſo wie etwa das Lachen nur dem Menſchen zukommt und ſein proprium iſt, weiſt aber entgegnend auf einen zweiten Sinn von proprium hin: „Oder in dem Sinne, daß alles außerhalb der Natur des Prädikates Liegende (ſo durch das „proprie") ausgeſchloſſen wird, wie man ſagt, dies ſei in eigentümlicher Weiſe Gold, was keine Beimiſchung eines anderen Metalles habe, und auf dieſe Weiſe wird das esse ein proprium Dei genannt, weil das göttliche esse keine Beimiſchung irgend eines Mangels oder einer Potentialität hat, wie das esse der Geſchöpfe. Und ſo wird im Sprachgebrauch „Eigentümlichkeit" und „Wahrheit" für das nämliche genommen: „Das ſei wahres Gold, ſagen wir, was unvermiſcht iſt mit etwas Fremdem."

Gott iſt alſo nach Thomas bloßes esse; das esse kann deshalb hier nicht verſtanden werden als das leere „Sein von . . ." wie das geſchöpfliche esse, ſondern als ein esse, das ſelbſt, als esse, abſolute Fülle und Vollkommenheit iſt.

Würde man das göttliche necesse esse ſo wie das geſchöpfliche esse auffaſſen, dann wäre Gott ein subſiſtierender Sachverhalt ohne Sachverhaltsſubjekt. Das göttliche esse muß alſo vollkommen anders als das geſchöpfliche ſein:

„Wenn wir zu Gott vorſchreiten auf dem Wege der remotio, verneinen wir von ihm zunächſt das Körperliche, dann das Geiſtige, ſo wie es in den Geſchöpfen ſich findet, wie Güte und Weisheit, und dann bleibt in unſerem Gottesbegriff nur noch, daß er iſt und nichts mehr: Und ſo iſt er in einer gewiſſen Unklarheit. Zuletzt aber entfernen wir von ihm auch noch dieſes Sein ſelbſt, wie es in den Geſchöpfen iſt und dann bleibt er in einem gewiſſen dämmerigen Ungewußtſein, welchem gemäß wir im status viae (auf Erden) am beſten Gott verbunden werden, wie Dionyſius ſagt, und das iſt eine gewiſſe Dunkelheit, in der, wie es heißt, Gott wohnt." (In Sent. l. I. dist. 8 q1 a1 ad 4).

Aber warum heißt denn dieſes ganz Andere noch esse? Das „Da"-ſein, dieſe weſentliche Leiſtung des esse iſt der Grund, warum man bei den Geſchöpfen und Gott von esse ſpricht. Das Daſein erklärt ſich nicht ſelbſt. Es iſt in den Geſchöpfen etwas Tragend-Getragenes. Nur Gott iſt notwendige Wirklichkeit, „necesse esse". Aber dieſe Realität ſelbſt iſt damit, daß man ſie als notwendige Wirklichkeit bezeichnet, auch nicht im geringſten in ihrem Inneren begriffen. Es iſt eben etwas, was auch „Da"-ſein „leiſtet", aber in ganz anderer Weiſe als das geſchöpfliche Sein.

„Der Name „qui est" bezeichnet das göttliche Sein unbeſtimmt und nicht, was es iſt; und weil wir auf Erden nur dies von Gott erkennen, daß er iſt, und nicht, was er iſt, außer durch Negation, und weil wir ihn nur nach unſerem Erkennen benennen können, darum benennen wir ihn am treffendſten mit dem Namen „qui est"." [75]

„Der Name „qui est" kommt Gott am meiſten zu, „weil er Gott nicht eine beſtimmte Form aufprägt, ſondern ſein „esse" unbeſtimmt bezeichnet." [76]

Dieſe beiden Stellen weiſen uns auf einen doppelten Sinn von esse bei Thomas hin. Sonſt heißt es, das esse Gottes ſei ganz anders als das uns bekannte und abſolut vollkommen. Hier wird nun das esse in einem Sinn auf Gott angewandt, der Gott bewußt und mit Abſicht nur ganz unbeſtimmt faßt und das Poſitive in Gott gewiſſermaßen möglichſt „freibleibend" laſſen möchte. In einem Fall iſt es ein Ideal- und Maximalbegriff von esse, der aber in ſeinem Inhalt nicht eigentlich explicite gedacht iſt und gedacht werden kann (weil ſein Gegenſtand mit Gott identiſch iſt), ſondern nur als ein Ziel, ein Höchſtes, mit dem Gedanken intendiert werden ſoll; im andern Fall iſt es ein Minimalbegriff von esse, der im Grunde zurückgeht auf die Anſchauung, daß das ens das iſt, quod primo in intellectum cadit, ein Begriff, der ausgeſprochenermaßen deshalb von Gott propriissime geſagt wird, weil er, von Gott ausgeſagt, den geringſten Fehler macht und jeder andere Begriff mehr falſch iſt, alſo auch aus einem negativen, vom Minimum her genommenen Grunde. In dem Artikel, utrum esse proprie dicatur de Deo, macht ſich Thomas folgenden (dritten) Einwand [77]:

„Wie die geſchöpfliche Weisheit mangelhaft iſt (deficit) gegenüber der ungeſchaffenen Weisheit, ſo auch das geſchöpfliche esse gegenüber dem ungeſchöpflichen. Aber der Name Weisheit fällt, ſo heißt es, deshalb von der vollkommenen Bedeutung der göttlichen Weisheit ab, weil er von uns gegeben wird entſprechend der Erfaſſung der geſchöpflichen Weisheit. Alſo ſcheint es, daß aus dem nämlichen Grunde auch nicht der Name „qui est" in eigentümlicher Weiſe das göttliche esse bezeichnet: und ſo darf er nicht Gott eigentümlicher als ein anderer Name genannt werden."

Dieſem Einwand entgegnet Thomas:

„Da das esse der Schöpfung das göttliche esse unvollkommen repräſentiert, bezeichnet auch der Name „qui est" dieſes ſelbſt unvollkommen, weil er es bezeichnet gemäß der Weiſe einer gewiſſen Zuſammenfügung und Zuſammengeſetztheit (secundum concretionem et compositionem); aber noch unvollkommener wird es bezeichnet durch andere Namen: Wenn ich nämlich ſage „Gott iſt weiſe", ſo wird da, weil in dieſer Ausſage das esse eingeſchloſſen wird, eine doppelte Unvollkommenheit angegeben: die eine ſtammt von ſeiten des konkreten Seins ſelbſt, wie in dem Namen „qui est" und eine andere wird noch dazugegeben von dem eigentlichen Sinn der Weisheit aus. Die eigentlich geſchöpfliche Weisheit nämlich fällt ab gegenüber dem Sinn der göttlichen Weisheit: und deshalb iſt eine größere Unvollkommenheit in anderen Namen als in dem Namen „qui est", und daher iſt dieſer würdiger und mehr Gott eigen."

Alſo der Maximalbegriff des Seins iſt Gott eigen, weil dieſes Sein nicht eingeſchränkt iſt auf irgendeine essentia und irgend einen Grad der Vollkommenheit dieſer essentia, ſondern eben Sein ohne Einſchränkung iſt. Der Minimalbegriff des Seins als des Allerunbeſtimmteſten und noch Offenſten iſt als Name Gottes beſonders angebracht, weil er der Name iſt, der am wenigſten ſagt und deshalb auch am wenigſten täuſcht. Denn es täuſcht jeder Name, weil er von der Schöpfung genommen iſt. Damit iſt natürlich geſagt, daß das erſte göttliche esse eben von uns nicht gekannt iſt. Den Grund dafür, daß der Name „qui est" in eigentümlicher Weiſe Gott zukommt, hat Thomas auch in der ſpäten Summa theologica noch nicht aufgegeben (I. q13 a11 c): Das esse als das alles Enthaltende und das esse als das ſich auf nichts Feſtlegende. Man iſt hier verſucht, Parallelen zu ziehen zu dem genus, das quodammodo alle species, quasi in potentia, enthält und das „cum praecisione" (de ente et essentia cap. III.) alle species ausſchließt oder ſich auf keine feſtlegt.

Damit können wir nach dieſem Exkurs über die analogia entis, der deren Probleme nicht erſchöpfen, ſondern nur Beziehungen aufzeigen wollte und konnte, zu unſerem eigentlichen Thema, der Gott-Welt-Analogie hinſichtlich aller Vollkommenheitsprädikate, nicht bloß bezüglich des esse, zurückkehren.

Zweiter Teil:
Die Gott-Welt-Analogie

V. Das Wesen der Analogie nach Thomas.

In reichlicher Gründlichkeit hat Thomas ausgeführt, wie auf Grund seines Gottesbegriffes, so wie er sich ihm aus den Gottesbeweisen ergab, von Gott nichts univoce, d. h. im selben Sinne, den wir mit einer Bezeichnung verbinden, ausgesagt werden kann, und er hat sich mehrmals die Bilder des Dionysius Pseudo-Areopagita zu eigen gemacht, die von dem Dunkel sprechen, in dem Gott wohnen soll und die den Weg der remotio unserer Begriffe von unserer Gottesvorstellung als den schildern, durch den wir auf Erden Gott denkend am nächsten kommen. Bleibt da Gott als etwas anderes übrig denn als der Unbekannte, Dunkle, Unfaßbare, immer mehr Entrückte?

Thomas meint dies trotz allem nicht. Gewiß, er wird nicht müde, unser wesensmäßig nur indirektes Wissen von Gott auf Erden zu betonen und jede rein natürliche unmittelbare „Kenntnis" Gottes auszuschließen. Aber „Erkenntnis", d. h. schlußweises Wissen von Gott, nicht „Kennen" Gottes selbst, will er trotz aller Ablehnung der univocatio in seiner Analogielehre begründen. „Etwas wissen" und „von etwas wissen" ist sehr zweierlei und Thomas versucht nun dieses „von Gott wissen" möglichst umfangreich und tiefreichend zu gestalten.

Univocatio ist ausgeschlossen, aequivocatio pura d. h. bloße Namensgleichheit bedeutet überhaupt kein Wissen, dazwischen nun soll die Analogie liegen, das Rettungsmittel für die Gotteserkenntnis. In diesem Zusammenhang tritt sie meistens auf.

In Wirklichkeit ist sie aber nicht nur ein Lösungsversuch der Schwierigkeiten, die sich unserem Erkennen Gottes in den Weg stellen, sondern zugleich und ihrem tiefsten Sinne nach eine philosophische Lehre über das reale Verhältnis der Welt zu Gott und geradezu eine Antwort auf die Frage: Wie ist es möglich, daß es außer Gott, dem Sein schlechthin, überhaupt noch etwas Seiendes geben kann. Doch davon an Ort und Stelle. Einstweilen wollen wir noch nicht fragen, ob und warum nach Thomas das Analogieverhältnis zwischen Gott und Welt besteht, sondern nur, was überhaupt der Sinn von „Analogie" nach Thomas ist.

Im Sentenzenkommentar lib. I dist. 35 q1 a4 c fährt Thomas nach dem im III. Kapitel besprochenen Erweis der Unmöglichkeit der univocatio zwischen Gott und Schöpfung fort[78]:

„Und deshalb sagen manche, Bestimmungen, die von Gott und der Schöpfung ausgesagt werden, werden dies in reiner Äquivokation. Aber das kann auch nicht sein: denn bei den Gegenständen, die ganz zufällig (per casum et fortunam) rein

äquivok ſind, wird aus dem einen Gegenſtand nicht der andere erkannt, wie wenn zwei Menſchen denſelben Namen beſitzen. Wenn man nun durch unſer Wiſſen zur Erkenntnis des göttlichen Wiſſens gelangt, ſo kann es nicht ſein, daß göttliches und menſchliches Wiſſen zueinander völlig äquivok ſeien."

Enthält hier der Unterſatz, daß wir durch unſer Wiſſen zur Erkenntnis des göttlichen Wiſſens gelangen, nicht eine petitio principii? Wird da nicht als Argument benützt, was durch die Analogie erſt als möglich erwieſen werden ſoll, nämlich die Erkenntnis, daß es ein göttliches Wiſſen gibt? Wenn man die Stelle aus dem Zuſammenhang reißt, dann ſcheint es ſo. Aber wenn Thomas aus irgendwelchen Gründen zu der Annahme eines göttlichen Wiſſens gekommen iſt, ſo kann für ihn die logiſche Richtigkeit und Gültigkeit dieſer Schlüſſe durch den nachträglichen Erweis der Unmöglichkeit jeglicher Univokation zwiſchen Gott und Schöpfung nicht aufgehoben werden, ſondern es ſteht eben die neue Tatſache dieſer Unmöglichkeit neben der bereits erwieſenen des göttlichen Wiſſens und das Problem iſt: Wie können beide ſich ſcheinbar widerſprechende Tatſachen vereinigt werden?[79]. Dazu ſoll eben die Analogie das Mittel ſein, durch ihre Aufgabe alſo ſchon ihren die Logik beinahe überſchreitenden Charakter herauskehrend. Hören wir weiter[80]:

„Und deshalb (weil wir von unſerem Wiſſen trotz der Unmöglichkeit der univocatio auf ein göttliches Wiſſen ſchließen) iſt zu ſagen, daß Wiſſen (scientia) analog von Gott und der Schöpfung ausgeſagt wird, und ähnlich alle derartigen Prädikate.

Nun gibt es aber zweierlei Analogien:

Eine auf der Grundlage eines Übereinſtimmens in irgend einem Einen, welches den analogata (d. h. den mit dem nomen analogum bezeichneten Gegenſtänden) in der Ordnung von „in erſter Linie" und „in zweiter Linie" („prius et posterius") zukommt; und dieſe Analogie gibt es nicht zwiſchen Gott und Schöpfung aus einem ähnlichen Grunde wie bei der univocatio.

Eine andere Analogie iſt dann gegeben, wenn ein Gegenſtand einen anderen nachahmt, ſoweit er das kann, aber dem anderen ſelbſt nicht vollkommen gleichkommt. Derart iſt die Analogie der Schöpfung zu Gott."

Den eigentlichen Grund dafür, daß von der erſtgenannten Analogie zwiſchen Gott und Welt nicht die Rede ſein kann, läßt dieſe etwas kompendiöſe Stelle nicht ſo ſehr heraustreten, nämlich, daß dieſes Eine, an dem beide analogata wie bei der univocatio teil haben, ein Drittes iſt, das als participatum einfacher als die analogata, alſo auch als Gott ſein müßte. Was „prius et posterius" im beſonderen hier bedeuten, werden ſpäter ausführlichere Texte von ſelbſt klären.

Die zweitgenannte Analogie nun hebt bereits ſehr klar ein wichtiges Moment

des Ähnlichkeitsverhältniſſes zwiſchen Gott und Welt hervor, welches Thomas zur Grundlage der näheren Erkenntnis und Beſtimmung Gottes machen will, nämlich die einſeitige Richtung der Ähnlichkeit: von Gott zur Schöpfung und nicht umgekehrt. Eines iſt das Ziel, das imitandum: Gott, und das andere iſt das Abbild, das Gleichnis, das imitans: die Schöpfung. Häufig drückt dies Thomas dadurch aus, daß er ſagt, die Welt iſt Gott ähnlich, aber nicht Gott der Welt.

Das analoge Moment, d. h. die Unvollkommenheit der Ähnlichkeit in dieſem Verhältnis iſt bedingt durch die Mangelhaftigkeit der geſchöpflichen Nachahmung des göttlichen Urbildes.

Analogia proportionis et proportionalitatis.

Ausführlicheres über das Weſen der Analogie bringt uns die einſchlägige Stelle aus de veritate q2 a11 c[81]:

„Eine analogiegemäße Ausſage iſt nichts anderes als eine Ausſage eines Prädikates gemäß einem Verhältniſſe (sc. der Gegenſtände zueinander, von denen das betreffende Prädikat ausgeſagt wird; proportio). Eine Verwandtſchaft gemäß einem Verhältniſſe nun kann zweifach ſein; dem entſprechend kennt man eine zweifache Gemeinſamkeit durch Analogie:

Es gibt nämlich eine Gemeinſamkeit zwiſchen den Gegenſtänden ſelbſt, unter denen eine wechſelſeitige Proportion beſteht, dadurch, daß ſie einen beſtimmten Abſtand (determinatam distantiam) haben, oder ein anderes wechſelſeitiges Sichverhalten, wie die Zweiheit zur Einheit dadurch gehört, daß ſie deren Doppeltes iſt; manchmal kann man auch eine gegenſeitige Verwandtſchaft zweier Gegenſtände im Auge haben, zwiſchen denen ſelbſt keine proportio, ſondern eine Ähnlichkeit zweier je an dieſen Gegenſtänden ſich findender Proportionen beſteht; wie die Sechsheit mit der Vierheit deshalb übereinkommt, weil wie die Sechsheit das Doppelte der Dreiheit iſt, ſo die Vierheit das der Zweiheit. Die erſte Verwandtſchaft iſt alſo eine auf Grund einer Proportion, die zweite eine auf Grund einer Proportionalität; demnach finden wir im Sinne der erſten Verwandtſchaft etwas analog von zwei Gegenſtänden ausgeſagt, von denen der eine ein Sichverhalten (habitudinem) zum anderen hat: ſo wie das Seiende (ens) von der Subſtanz und dem Akzidens ausgeſagt wird wegen des Verhaltens, welches Subſtanz und Akzidens zueinander haben; und „geſund" vom Harn und vom Lebeweſen geſagt wird, deshalb, weil der Harn irgendwie das Anzeichen der Geſundheit des Lebeweſens iſt."

Die einleitende Darlegung des Unterſchiedes von Proportion und Proportionalität iſt vollkommen klar und bedarf keiner weiteren Erläuterung.

Schwerer iſt ſchon einzuſehen, inwiefern nach Thomas die proportio eine

convenientia und communitas analogiae begründen ſoll. Sehen wir uns die Beiſpiele an: „Ein Sein" ſollen Subſtanz und Akzidens heißen wegen ihres Verhaltens zueinander. Dieſe Stelle ſcheint zu ſagen, daß Subſtanz im eigentlichen Sinne und Akzidens eher durch eine denominatio ab extrinseco, als das von einem eigentlicher Seienden, von der Subſtanz Getragene und durch deren Sein Seiende, ens genannt wird.

Das andere Beiſpiel wird ſehr häufig von Thomas angeführt: Der Harn wird geſund genannt, nicht weil er ſelbſt das eigentliche Subjekt der Geſundheit wäre, ſondern weil er ſich eignet, Geſundheit bzw. Ungeſundheit eines Lebeweſens irgendwie widerzuſpiegeln.

Klären wird ſich der Analogiebegriff durch Heranziehung der übrigen Stellen.

Thomas fährt, die Analogie der Proportionalität näher ausführend, fort[82]:

„Manchmal aber wird etwas analog ausgeſagt im Sinn der zweiten Art der Gemeinſamkeit; ſo wie der Name Sehen (visus) deshalb dem körperlichen Sehen und dem Intellekt gegeben wird, weil wie das Sehen im Auge ſo der Intellekt im Geiſte iſt.

Weil nun zwiſchen den Gegenſtänden, von denen etwas auf die erſte Weiſe (secundum proportionem) analog ausgeſagt wird, notwendig ein feſtbeſtimmtes, die Analogie begründendes Verhalten beſteht, iſt es unmöglich, daß etwas auf dieſe Weiſe der Analogie von Gott und der Schöpfung ausgeſagt wird, denn keine Kreatur hat ein ſolches Verhältnis zu Gott, durch das die göttliche Vollkommenheit determiniert werden könnte."

Die zweite Analogie iſt durch das Beiſpiel vom körperlichen und geiſtigen Sehen vollkommen unmißverſtändlich geſchildert. Die erſte Analogie aber und ihre Ausſchließung von dem Verhältnis zwiſchen Gott und Schöpfung bedarf noch einiger Erläuterungen. Das Schwierige an dieſer erſten Analogie iſt dies: Was iſt denn eigentlich das Gemeinſame der analogata? Man kann es ſchließlich nur ſo verſtehen, daß das Gemeinſame eben die Beteiligung als ſolche an dem einen Verhältnis iſt, das durch die beiden analogata zuſtande kommt. Dann iſt es auch erklärlich, warum dieſe Analogie von dem Verhältnis der Welt zu Gott ausgeſchloſſen wird: eben wegen der „determinata habitudo". Durch die Beteiligung an einem ganz beſtimmten, gleichſam übergeordneten Verhältnis würde Gott in einen endlichen Zuſammenhang hineingezwängt und ſeiner in ſich ruhenden Abſolutheit beraubt.

Über die Analogie, durch die Thomas das Verhältnis der Welt zu Gott zu erfaſſen glaubt, die analogia proportionalitatis, ſchreibt er[83]:

„Aber bei der anderen Art der Analogie findet ſich kein feſtumgrenztes gegenſeitiges Verhältnis zwiſchen den Gegenſtänden, denen etwas per analogiam gemeinſam iſt; und deshalb ſteht nichts im Wege im Sinne dieſer Analogie irgend einen Namen analog von Gott und der Schöpfung auszuſagen.

Aber auch dies kann wieder in zweifacher Weise geschehen:

Manchmal nämlich bringt jener Name etwas aus seiner ursprünglichen Bedeutung mit, worin Gott und Schöpfung nicht verwandt sind, auch nicht auf die vorhin ausgeführte Art (der analogia proportionalitatis); so ist es in allem von Gott sinnbildlich Ausgesagten, wie wenn man Gott „Löwe" oder „Sonne" oder irgendwie derartig nennt; denn in deren Definition fällt die Materie, die Gott nicht zugesprochen werden kann[84]:

Manchmal aber bringt der Name, der von Gott und der Schöpfung gebraucht wird, nichts aus seiner ursprünglichen Bedeutung mit, was den oben ausgeführten modus der Verwandtschaft (analogia proportionalitatis) zwischen Schöpfung und Gott ausschlösse; derart sind alle Bestimmtheiten, in deren Definition kein Mangel eingeschlossen ist und deren Sein nicht von der Materie mitabhängt, wie „Sein", „gut" und anderes derartiges."

Inwiefern diese Analogie keine bestimmte habitudo, kein bestimmtes Eingestellt- und Determiniertsein Gottes auf die Welt enthält, ist klar einzusehen: Das Verhältnis von 2 : 4 ist ein festes, aber das Verhältnis der Proportion 2 : 4 zu der Proportion 3 : 6 ist kein festes, auf 3 : 6 einzig festgelegtes, sondern das gleiche wie zu 100 : 200 oder $(3 \times \infty) : (6 \times \infty)$, hat also mit den inneren, absoluten Ausmaßen der Proportionalitätsglieder gar nichts zu tun und eignet sich deshalb für die Charakterisierung des Verhältnisses der Schöpfung zum Unendlichen.

Aber man darf nicht meinen, daß sich Thomas die Anwendung dieser Analogie auf das Verhältnis der Schöpfung zu Gott so vorstellt, daß man in Gott selbst Verhältnisse, Proportionen annähme, die als Proportionen mit Proportionen der Schöpfung eine Ähnlichkeit hätten, so wie es das „visus-Beispiel" nahezulegen scheint. Denn dann könnte man keine positive Qualität der Schöpfung selbst als Ausgangspunkt zur Bestimmung Gottes benützen, wie „gut", „Wissen" oder ähnliches (denn diese bedeuten keine Proportionen), sondern nur Verhältnisse zwischen geschöpflichen Gegebenheiten, wie etwa das Verhältnis von Leib und Seele oder sonst eines.

Ferner würde man in Gott eine Zwiespältigkeit und Zusammengesetztheit in irgend einem Sinne setzen, indem man in ihm Proportionen annähme, und das ist doch von Gott ausgeschlossen. Die absolute Einfachheit Gottes ist für Thomas doch gerade der Grund für die Ablehnung der Univokation.

Wenn Thomas die nach seiner Ansicht auf Gott anwendbare Analogie durch das Verhältnis der „proportionalitas" erläutert, so will er damit offenbar nicht mehr sagen als dies: Die Analogie, die zwischen der Welt und Gott besteht und zur Grundlage für die begriffliche Bestimmung Gottes benützt wird, determiniert Gott

in ſeiner unendlichen Größe ebenſowenig als im Falle der „proportionalitas" die eine Proportion die andere in ihren Dimenſionen determiniert (2 : 4 = 6 : 12 = 1000 : 2000 uſw.).

Außerdem beſagt die Erläuterung der Gott-Welt-Analogie durch die „proportionalitas", daß das nomen analogum in den analogata (Gott und Welt) ein Fundament durch innere Ähnlichkeit (eben wie zwei Proportionen innerlich ähnlich ſind) hat, und daß das nomen analogum nicht etwa nur wie bei der bloß auf die Proportion als ſolche und nicht auf die innerliche Ähnlichkeit der Proportionsglieder gegründeten Analogie nur per denominationem ab extrinseco und nur durch die Beteiligung zweier Gegenſtände an einem Verhältnis (alſo nicht durch innere Ähnlichkeit) als Name dieſer zwei Gegenſtände gerechtfertigt iſt.

Analogia per respectum duorum ad tertium et analogia per respectum unius ad alterum.

Von einem neuen Geſichtspunkt betrachtet Thomas in de potentia q7 a7 c ad fin. die Analogie zwiſchen Gott und Welt[85]:

„Von der analogen Prädikation gibt es zweierlei Weiſen:

Bei der einen wird etwas von zwei Gegenſtänden im Hinblick (per respectum) auf etwas Drittes ausgeſagt, wie das Sein (ens) von der Qualität und Quantität im Hinblick auf die Subſtanz ausgeſagt wird.

Bei der anderen Weiſe wird etwas von zwei Gegenſtänden im Hinblick des einen Gegenſtandes auf den anderen ausgeſagt, wie das Sein (ens) von der Subſtanz und Quantität prädiziert wird.

Bei dem erſten modus der Prädikation (respectus duorum ad tertium) muß notwendig etwas „früher" als die zwei Gegenſtände ſein, zu welchem dieſe je eine Beziehung (respectum) haben, wie zur Subſtanz die Quantität und Qualität.

Anders iſt es beim zweiten modus: da muß notwendig der eine Gegenſtand ſelbſt früher als der andere ſein. Und daher kommt bei einer Prädikation über Gott nur dieſer zweite modus der Analogie in Betracht; denn nichts iſt „früher" als Gott, ſondern er ſelbſt iſt „früher" als die Schöpfung."

Dieſe Stelle ſcheint nicht im Einklang zu der vorigen aus „de veritate" zu ſtehen. Dort war die Ausſageweiſe des Seins von Subſtanz und Akzidens das Beiſpiel für die für Gott und Welt nicht in Betracht kommende Analogie; hier iſt ſie das Beiſpiel für die in Betracht kommende. Dort war in der abgelehnten Analogie von einer habitudo duorum ad invicem die Rede, hier iſt die Rede von einem respectus duorum ad tertium. Freilich haben wir bereits oben darauf hingewieſen, daß inſofern eine gewiſſe Ähnlichkeit zwiſchen einer „habitudo ad invicem" und einem respectus

duorum ad tertium" beſteht, als die „habitudo ad invicem", dieſe Zuordnung eben wie ein tertium über den beiden analogata ſteht, an dem beide Anteil haben.

Wenn in der vorigen Stelle mehr von der inneren (ſozuſagen „intrinseca") Ähnlichkeit der analogata bei der zwiſchen Gott und Schöpfung möglichen Analogie die Rede war und hier mehr von dem respectus des einen analogatum zum anderen, „früheren", ſo beſagt dies, daß es dort Thomas mehr darauf ankam, die Analogie in ſich, als Ähnlichkeit, zu charakteriſieren und hier darauf, die Analogie mit ihrem Realgrund in Verbindung zu bringen: mit dem Kauſalverhältnis oder jedenfalls Abhängigkeitsverhältnis (respectus posterius ad prius, omne agens agit sibi simile, ſiehe die folgenden Kapitel!).

Sehr ausführlich ſpricht Thomas über das Weſen der Analogie in der Summa contra gentiles I. cap. 34 [86]:

„Etwas wird analog ausgeſagt, heißt ſo viel als, es wird ausgeſagt gemäß einer Ordnung oder Beziehung (respectus) auf ein gewiſſes Eines (aliquod unum).

Das nun aber kann in doppelter Weiſe geſchehen: Einmal derart, daß viele Gegenſtände eine Beziehung auf Eines haben: ſo werden entſprechend ihrer Beziehung auf die eine Geſundheit das Lebeweſen geſund genannt als deren Subjekt, die Medizin als ihre Urſache, die Speiſe als ihr Erhaltungsmittel, der Harn als ihr Zeichen.

Die andere Weiſe iſt derart, daß bei zwei Gegenſtänden ihre Ordnung oder Beziehung nicht zu irgend „etwas Drittem", ſondern zu dem anderen von ihnen ſelbſt ins Auge gefaßt wird: So wird das Sein (ens) von Subſtanz und Akzidens ausgeſagt gemäß der Beziehung, die das Akzidens zur Subſtanz hat, nicht aber gemäß einer Beziehung, in der Subſtanz und Akzidens zu einem Dritten ſtünden."

Die erſte Analogie entſpricht der auch vorhin (de potentia) an erſter Stelle angeführten, die zweite der dortigen zweiten. Die erſte hebt beſonders hervor, wie mit Ausnahme des einen eigentlichen Trägers des nomen analogum die übrigen analogen Träger den Namen durch eine Art von denominatio extrinseca haben, nämlich weil ſie alle je eine gewiſſe Beziehung zum eigentlichen Träger des betreffenden Namens haben.

Die zweite Analogie, ſo wie ſie hier dargeſtellt iſt, läßt beſonders die einſeitige Richtung des die Analogie fundierenden respectus heraustreten (die Welt zu Gott, Akzidens zur Subſtanz, nicht umgekehrt).

„Derartige [87] nomina werden alſo von Gott und den anderen Dingen nicht analog ausgeſagt im Sinne des erſten modus, müßte man doch dann etwas „früher" als Gott ſetzen (das „aliquid tertium"), ſondern im Sinne des zweiten modus."

Ordo nominis et ordo rei.

Im folgenden bringt nun Thomas ganz grundlegende Auffaſſungen über ein Moment an der Gott-Welt-Analogie, das entſcheidend iſt für ihren Erkenntniswert.

„Bei[88] einer derartigen analogen Prädikation im Sinne des zweiten modus (respectus ad unum ipsorum analogatorum) haben manchmal Name und Sache die nämliche Ordnung, manchmal nicht. Denn die Ordnung des Namens entſpricht der Ordnung in der Erkenntnis, iſt er doch das Zeichen des geiſtigen Erfaſſens (intelligibilis conceptionis).

Wenn alſo das, was der Sache nach früher iſt, auch in der Ordnung der Erkenntnis vorangeht, ſo iſt (in paralleler Weiſe) das nämliche ſowohl dem Sinne des Namens nach als auch der Natur der Sache nach früher. So iſt die Subſtanz früher als das Akzidens: durch die Natur, inſofern die Subſtanz die Urſache des Akzidens iſt, der Erkenntnis nach, inſofern die Subſtanz in der Definition des Akzidens bereits mitgeſetzt wird und daher wird das Sein urſprünglicher (prius) von der Subſtanz ausgeſagt als vom Akzidens, ſowohl der Natur als auch dem Sinn des Namens (ens) nach.

Wenn aber das, was der Natur nach früher iſt, dem Aufbau der Erkenntnis nach ſpäter iſt, dann iſt in den nomina analoga die Ordnung der Sache nach und dem Sinn des Namens nach nicht die nämliche; ſo iſt z. B. die Kraft der Heilmittel zu heilen der Natur nach früher als die Geſundheit des Lebeweſens, wie die Urſache früher iſt als die Wirkung. Aber weil wir dieſe Kraft aus der Wirkung erkennen, deshalb benennen wir ſie auch von der Wirkung aus. Daher iſt es ſo, daß das Heilmittel „früher" iſt der Ordnung der Sache nach, aber das Lebeweſen „früher" (urſprünglicher) geſund genannt wird, enſprechend dem Sinn des Namens.

So iſt alſo, weil wir von den lebenden Dingen aus zur Erkenntnis Gottes gelangen, zwar die Sache, mit denen es die von Gott und geſchöpflichen Dingen ausgeſagten Bezeichnungen zu tun haben, in erſter Linie und urſprünglich (per prius) in Gott, freilich in ſeiner Weiſe; aber der urſprüngliche Sinn des Namens trifft erſt in zweiter Linie (per posterius) auf Gott zu; daher heißt es auch, daß Gott von ſeinen Wirkungen her benannt wird."

Dieſe Ausführungen ſind für die Auffaſſung der Analogie zwiſchen Gott und Welt ſehr wichtig.

Auch jeder analog gebrauchte Name will eine Realität bezeichnen; dieſe Realität ſoll in unſerem Falle in erſter Linie und urſprünglich in Gott wirklich ſein als in dem, von dem alle Realität überhaupt herſtammt. Der Sinn aber, den wir mit dem Namen verbinden und der durch unſere Erkenntnis normiert wird, zu deſſen

Kennenlernen wir alſo auf die Schöpfung angewieſen ſind, trifft in erſter Linie und urſprünglich auf die Schöpfung und erſt in zweiter Linie auf Gott zu.

Der Sinn alſo, den der Name meint, wird adäquat, „univok" verifiziert durch die geſchöpflichen Gegenſtände, an denen dieſer Sinn erfaßt wurde, durch Gott aber nur analog.

Trotzdem ſoll die Realität, von der der Name ſpricht, nicht in erſter Linie in der Schöpfung ſein, ſondern in Gott, obwohl ſie in ihm nur analog zu dem uns bekannten geſchöpflichen Sinn iſt.

Iſt das keine Paradoxie? Man kann es ſo nennen und doch führt gerade dieſe Stelle in das Eigentlichſte der thomiſtiſchen Analogielehre hinein. Sie betont ganz ſtark die Einſeitigkeit des Analogieverhältniſſes: Die Welt iſt Gott ähnlich und nicht Gott der Welt und darum iſt alles in der Welt ſowohl kauſal, d. h. dem Sein, der Entſtehung nach, als auch eſſentiell (rational), d. h. dem Sinn, dem Weſen nach etwas Sekundäres und Gleichnishaftes.

Gewiß, wir kennen nur das Gleichnis und daher treffen die rationes unſerer eben vom Gleichnis genommenen nomina in erſter Linie das Gleichnis und nicht das Urbild. Aber das, wodurch dieſe rationes eben perfectiones ſind, das Poſitive in ihnen, iſt in eigentlicher, weil unvermiſchter und unpartizipierter Weiſe in Gott.

Freilich, die Eigenart der thomiſtiſchen Gott-Welt-Analogie kann man erſt verſtehen, wenn man ihre poſitive Begründung unterſucht. Inſofern iſt dieſes Kapitel nur eine Vorbereitung auf das nächſte.

Hören wir einſtweilen weiter, wie Thomas die Analogie unter dem Geſichtspunkt der praedicatio und denominatio in den übrigen Stellen näher beſtimmt.

Im 26. Kapitel des Compendium theologiae ſagt Thomas über die nomina analoga [89]:

„Die Namen aber, die von Gott und anderen, geſchöpflichen Dingen ausgeſagt werden, werden Gott zugeteilt gemäß irgend einer „Ordnung", welche Gott zu jenen geſchöpflichen Dingen hat, an denen der Intellekt die Bedeutungen jener Namen erſchaut (significata considerat); nur wegen dieſer Ordnung können wir auch mit Hilfe geſchöpflicher Dinge über Gott Schlüſſe aufbauen. Alſo werden dieſe Namen nicht vollkommen äquivok von Gott und den geſchöpflichen Dingen ausgeſagt, wie es bei rein zufälliger Namensgleichheit der Fall iſt. Sie werden vielmehr ausgeſagt in Analogie, d. i. gemäß ihrem Verhältnis (proportio) zu einem Einen. Deshalb nämlich, weil wir die übrigen Dinge zu Gott in Vergleich ſetzen als zu ihrem erſten Urſprung, teilen wir derartige Namen, die Vollkommenheiten anderer Dinge bezeichnen, Gott zu."

Auch hier finden wir wieder den Ausſchluß einer beiderſeits gleichgewichtigen

Analogie (auf Grund einer proportio ad invicem oder ad unum tertium) zugunſten einer einſeitig verankerten: Gott iſt der feſte Punkt, von dem als dem Urſprung alles übrige Geſchöpfliche auch ſinnmäßig, durch Nachahmung des Urſprungs, abhängt. „Die Welt iſt Gott ähnlich, nicht Gott der Welt."

Nun folgt wieder der wie oben wichtige Zuſatz[90]:

„Daraus iſt dies offenbar: mögen auch der Setzung des Namens nach die Namen in erſter Linie von den Geſchöpfen ausgeſagt werden, deshalb, weil der Intellekt von den Geſchöpfen aus namengebend zu Gott aufſteigt, ſie werden dennoch, wenn es nach der durch den Namen bezeichneten Sache geht, in erſter Linie von Gott ausgeſagt, weil von ihm aus die Vollkommenheiten „zu den Dingen herabſteigen"."

Kaum eine Stelle läßt ſo klar wie dieſer Zuſatz erkennen, daß das Weſen der Gott-Welt-Analogie mit ihrem realen Grund, dem Schöpfungsverhältnis, beinahe zuſammenfällt.

Die Prädikation uns bekannter Beſtimmtheiten von Gott iſt nahegelegt und begründet durch den perfectio-Charakter ſolcher ſich an den Geſchöpfen findender Beſtimmtheiten. Aber dem Sein und Weſen, dem Urſprung und Sinn nach ſind dieſe perfectiones zunächſt nicht in den Geſchöpfen, ſondern in Gott, von dem ſie alle ſtammen.

Freilich kennen wir nur die ratio, in der dieſe perfectiones in den Geſchöpfen verwirklicht ſind, aber das Poſitive, wohin dieſe rationes eigentlich tendieren, iſt doch ganz nur in Gott.

Die nomina perfectionum creaturarum bekommt zwar Gott nur secundum quid, analog, aber die Geſchöpfe haben dieſe perfectiones ſelbſt nur secundum quid und nicht ſchlechthin.

Wir ſind gezwungen, Gott in Analogie zur Welt zu denken und zu benennen, der Sache nach iſt aber umgekehrt die Welt eine Analogie zu Gott. Dem Erkennen nach iſt die Welt mit ihren Beſtimmtheiten primär und Gott sekundär, der Sache nach iſt Gott primär und alles an der Welt dem Beſtande nach und dem Weſenssinn nach sekundär.

Es iſt ein eigentümlich paradoxer Chiasmus, der aber trotz ſeines antilogiſchen Ausſehens, wie ſich in den nächſten Kapiteln zeigen wird, durchaus die Konſequenz der thomiſtiſchen Grundergebniſſe und Grundanſchauungen iſt.

Nun hören wir noch das Entſprechende aus der Summa theologica I q13 a5[91]:

„Man muß alſo ſagen, daß derartige (sc. von den Geſchöpfen genommene, perfectiones bedeutende) Namen von Gott und den Geſchöpfen gemäß der Analogie, d. i. gemäß einer Proportion ausgeſagt werden.

Das kann nun zweifach geſchehen:

Einmal ſo, daß viele Gegenſtände eine Proportion zu einem Einen haben, wie man Medizin und Harn geſund nennt, inſofern beide eine Ordnung und ein Verhältnis zur Geſundheit eines Lebeweſens haben; das eine iſt nämlich davon das Zeichen, das andere die Urſache; oder die analoge Aussage kann darauf fundiert ſein, daß der eine Gegenſtand eine Proportion zum anderen Gegenſtand hat, wie „geſund" geſagt wird von der Medizin und dem Lebeweſen, inſofern die Medizin die Urſache der Geſundheit des Lebeweſens iſt.

Auf dieſe Weiſe nun kann ſchließlich etwas von Gott und den Geſchöpfen analog und nicht rein äquivok wie auch nicht rein univok ausgeſagt werden. Denn wir können Gott nur von den Geſchöpfen aus benennen. Und ſo wird das, was von Gott und den Geſchöpfen ausgeſagt wird, prädiziert auf Grund irgend einer Ordnung der Schöpfung zu Gott als zu ihrem Urſprung (principium) und ihrer Urſache, in der alle Vollkommenheiten der Dinge in überragender Weiſe vorherbeſtehen (excellenter praeexistunt).

So iſt alſo dieſe Weiſe der Gemeinſchaft eine mittlere zwiſchen reiner Äquivokation und einfacher Univokation. Denn das nomen analogum hat weder ſtreng eine und dieſelbe Bedeutung (una ratio) wie bei den univoca, noch eine vollkommen verſchiedene (diversa) wie bei den aequivoca; aber der Name, welcher ſo in mehrfacher Weiſe ausgeſagt wird, mitbezeichnet verſchiedene Proportionen zu Einem; ſo wie Geſundheit vom Harn ausgeſagt, das Zeichen der Geſundheit des Lebeweſens bedeutet, von der Medizin aber die Urſache eben der nämlichen Geſundheit."

Dieſe Stelle gibt wieder ein kleines Rätſel auf. Sonſt war das „sanum"-Beiſpiel nur herangezogen zur Erläuterung der auf das Gott-Welt-Verhältnis nicht paſſenden analogia attributionis oder proportionis und die in Betracht kommende Analogie war durch die ens-Analogie und ähnliches verdeutlicht.

Jetzt zerteilt Thomas das sanum-Beiſpiel und gebraucht es für beide Analogien, zunächſt für die gleichgewichtige Analogie auf Grund einer Beziehung zu einem dritten unum (medicina et urina ad animalis sanitatem), dann für die ausgeſprochen einſeitige Gott-Welt-Analogie (medicina ad animalis sanitatem). Das animal iſt das eigentliche Subjekt der Geſundheit, die medicina nur secundum quid. So — dies will Thomas mit dem Beiſpiel — ſei die Ausſage aller Vollkommenheiten von Gott in ihm urſprünglich und eigentlich fundamentiert, in der Schöpfung nur durch Mitteilung dieſer Vollkommenheiten und in Hinſicht auf Gott, der urſprünglich vollkommen iſt.

Daß es Thomas ſo meint, drückt er ſelbſt aus, wenn er weiterfahrend von Gott

als dem „principium" und der „causa" ſpricht, „in der alles voraus exiſtiert". Freilich, warum und mit welchem Recht er dies annimmt, das iſt das Thema der eigentlichen Analogiebegründung und damit des nächſten Kapitels.

Während Thomas ſonſt mehr von dem gegenſtändlichen Grund der Analogien ſprach, bringt er hier auch eine Bemerkung über ihren logiſchen Charakter im beſonderen: Das nomen analogum bedeutet demnach nicht „unam rationem", aber auch keine vollkommen verſchiedenen (diversas) rationes. Das nomen analogum wird demnach mehrfach ausgeſagt, d. h. mit verändertem Sinn. Die Erläuterung aber durch urina als signum und medicina als causa sanitatis verblüfft. Denn Thomas iſt durchaus nicht der Meinung, daß Gott etwa nur weiſe heiße, weil er die Urſache von Weisheit ſei, ſelbſt aber nicht weiſe ſei, und umgekehrt iſt er auch der Meinung, daß die Geſchöpfe ſelbſt die Prädikate, die ihre perfectiones ausdrücken, in ſich wirklich verdienen, und nicht durch pure denominatio ab extrinseco ſie bekämen. Es werden in dieſem Punkt Thomas' Beiſpiele in eigentümlicher Weiſe verſchoben; zuſammenhängen mag dies damit, daß für Thomas mit dem Ausſchluß der puren Äquivokation (ſiehe folgendes Kapitel!) die Analogie, d. h. irgend eine unſere Gotteserkenntnis ermöglichende Ähnlichkeit der Welt zu Gott als Tatſache im allgemeinen vollkommen feſtſteht und ihm nur noch die Aufgabe bleibt, dieſe Ähnlichkeit bzw. die darauf fußende praedicatio nun innerlich und in logiſcher Hinſicht näher zu beſtimmen. Dazu muß er ſie in eine Formel bringen, durch die ſie nicht bloß als „keine aequivocatio" und auch als „keine univocatio" gefaßt wird, ſondern einen poſitiven Inhalt erhält. Schließlich muß er aber mit der Grenze der univocatio auch die Grenze des ſtreng begrifflich Logiſchen überſchreiten; daher rührt die Wendbarkeit der erläuternden Beiſpiele.

Das Weſen der Analogie der Welt zu Gott muß um ſo dunkler bleiben, als ja im Gegenſatze zu innergeſchöpflichen Analogien (Schirm und Pinie) durch dieſe Analogie das eine analogatum, Gott, erſt beſtimmt werden ſoll und nicht ſchon bekannt iſt, wie es bei innergeſchöpflichen Analogien der Fall iſt, wo beide analogata bekannt ſind.

Iſt die Analogie eine Relation, dann ſoll man Gott erkennen aus der Welt und einer Relation der Welt eben zu ihm. Man ſoll alſo das andere Relationsglied erkennen aus dem einen Relationsglied und der Relation, inſoweit ſie in dieſem einen Glied ſchon gegeben iſt. Andererſeits kann man fragen: wie kann ich die Relation erkennen, ohne das andere Glied vorher zu kennen (vgl. Einleitung!). Man ſieht, wie die Analogie nach allen ihren Seiten ihre Schwierigkeiten zeigt.

Wenn Thomas ſagt, daß „multipliciter dicta" (die nomina analoga) „diversas proportiones ad unum" bezeichnen, ſo würde das unvereinbar erſcheinen mit der Ana-

logie auf Grund der proportio unius ad alterum, wenn man überſähe, daß es ſich das eine Mal um die proportio der analogata, alſo der Gegenſtände handelt, das andere Mal aber um die proportiones der analog variierten rationes zu einem der analogata (significat signum, causam im Gegenſatz zu est signum, causa). Immerhin ſind Dunkelheiten nicht zu leugnen und durch den Gegenſtand bedingt.

Analogia secundum intentionem tantum, secundum esse tantum et secundum intentionem et esse.

Eine Stelle iſt noch nachzutragen, die zwar etwas abſeits vom üblichen Zuſammenhang, aber trotzdem in ſehr bedeutſamer und neuer Weiſe das Analogieproblem behandelt. Sie findet ſich in dem Artikel „utrum omnia sint vera veritate increata" aus dem Sentenzenkommentar I dist. 19 q5 a2 ad 1. Thomas erörtert zuerſt, daß nicht ſo alles durch die eine, unerſchaffene Wahrheit wahr ſei, wie Medizin, Harn und Lebeweſen auf Grund einer Geſundheit, der des Lebeweſens, „geſund" heißen. Dem gegenüber unterſcheidet er mehrere Arten der Analogie und zwar diesmal drei, während er ſonſt nur von zweien ſpricht[92]:

„Zum erſten (sc. obigen Einwand) iſt zu ſagen, daß „analogiegemäß" etwas auf dreierlei Weiſe ausgeſagt werden kann.

Einmal gibt es eine Analogie nur der Intention und nicht dem Sein nach; ſo, wenn eine Intention auf mehrere Gegenſtände urſprünglich und abgeleitet (per prius et posterius) ſich bezieht, welche aber dennoch nur in einem Gegenſtande Sein hat; wie ſich die Intention „Geſundheit" in verſchiedener Weiſe bezieht auf Lebeweſen, Harn und Diät, urſprünglich und abgeleitet, nicht aber wegen eines verſchiedenen Seins, weil das Sein der Geſundheit nur im Lebeweſen iſt."

Der Unterſcheidungsgrund iſt hier offenbar ein anderer als ſonſt. Sonſt war es die die Analogie begründende proportio oder habitudo der Gegenſtände ſelbſt, jetzt iſt es die Frage, ob und in welchem Sinne die intentio, der Sinngehalt des nomen analogum in den jeweiligen analogata (in den Gegenſtänden) wirklich iſt. Der Unterſcheidungsgrund iſt alſo nicht mehr die proportio der Gegenſtände ſelbſt, ſondern das Verhältnis der ſich auf dieſe gegenſtändliche proportio aufbauenden analogen Bezeichnungen zu dieſen Gegenſtänden, alſo das Verhältnis des Logiſchen zum Gegenſtändlichen.

„Ferner[93] gibt es eine Analogie dem Sein und nicht der Intention nach; ſo, wenn mehrere Gegenſtände gleichgeſetzt werden in der Intention irgend eines gemeinſamen Momentes, aber jenes Gemeinſame nicht ein Sein ein und desſelben Sinnes (esse unius rationis) in ihnen hat, wie alle Körper gleichgeſetzt werden (parificantur)

in der Intention der Körperlichkeit. Daher ſagt der „logicus", der nur die Intentionen betrachtet, daß dieſer Name Körper von allen Körpern univok ausgeſagt wird: Aber das Sein dieſer Natur iſt nicht ein und desſelben Sinnes in den zerſtörbaren und unzerſtörbaren Körpern. Daher wird für den „metaphysicus" und „naturalis", welche die Dinge ihrem Sein nach betrachten, weder der Name Körper noch irgendein anderer univok von den zerſtörbaren und unzerſtörbaren Körpern ausgeſagt, wie offenbar iſt, X. Met. Text. 5, aus dem Philoſophen und dem Kommentator."

Dieſe Stelle läßt ſich deshalb ſchwerer interpretieren, weil die darin gebrauchten Begriffe der mittelalterlichen Kosmologie uns nicht mehr geläufig ſind und wir damit kaum einen rechten Sinn verbinden können. Es muß uns genügen: Beide haben ein verſchiedenes Sein. Dann könnte freilich unverſtändlich erſcheinen, daß der „logicus" Körper von beiden Körperarten univok ausſagen ſolle, denn wir wiſſen aus dem Früheren, daß die ratio doch durch ihre Eigenart den modus essendi vorſchreibt und demnach bei verſchiedenem modus essendi nicht dieſelbe ſein kann. Liegt vielleicht hier ein beſonderer Unterſchied von ratio und intentio vor? Auch das kann es nicht ſein, ſagt doch Thomas im gleichen Werke dist. 2 q1 a3 ad 1 ad fin.: „„Ratio" significat intentionem conceptionis, sicut et hoc nomen „definitio", et alia nomina secundae impositionis."

Man kann dieſe Art der Analogie ſich nur ſo denken, daß der „logicus" einfach die Seinsfrage überſehen kann, weil er von der Seinsverſchiedenheit zu abſtrahieren ſucht (was dem „metaphysicus" nach Thomas nicht möglich iſt; vgl. I. Kapitel!); außerdem handelt es ſich eben um ein ſachlich uns fernliegendes Beiſpiel.

Nun aber die dritte Form[94]:

„Schließlich gibt es eine Analogie gemäß der Intention und dem Sein, ſo, wenn die Gegenſtände weder in der gemeinſamen Intention noch im Sein völlig gleichgeſetzt werden können; auf dieſe Weiſe wird das Sein von der Subſtanz und dem Akzidens ausgeſagt; in ſolchen Fällen muß die gemeinſame Natur irgend ein Sein in jedem der Gegenſtände (der analogata) haben, aber eines, das ſich unterſcheidet durch größere oder geringere Vollkommenheit.

Und alſo, ſage ich, wird Wahrheit, Güte und alles Derartige analog von Gott und den Geſchöpfen ausgeſagt. Daher muß gemäß ſeinem Sein alles das in Gott ſein, in den Geſchöpfen aber nur mehr oder minder vollkommen.

Aus all dem folgt für unſere Frage, da die Wahrheiten nicht beiderſeits (sc. auf Seiten Gottes und der Geſchöpfe) durch ein Sein ſein können, daß es ſich um verſchiedene Wahrheiten handelt."

Dieſe dritte Analogie entſpricht ganz jener Ablehnung der univocatio zwiſchen Gott und Schöpfung wegen der mit jeder univocatio verbundenen gleichzeitigen

Gleichheit in der ratio und im modus essendi und deckt sich sachlich mit der in den übrigen Texten an zweiter Stelle angeführten Analogie secundum proportionem unius ad alterum.

Auch das Beispiel von Substanz und Akzidens qua entia ist verständlich, wenn man unter der größeren Vollkommenheit des Seins der Substanz eben die größere Unabhängigkeit und gleichsam Festigkeit des „Bestehens" gegenüber dem akzidentellen Sein versteht.

Freilich war bei dieser zwischen Gott und Welt denkbaren Analogie sonst nicht wie hier die Frage nach dem analogen Moment – intentio oder esse oder beides – behandelt, sondern die Frage: Auf welches jeweilige sachliche Verhältnis der mit dem nomen analogum bezeichneten Gegenstände gründet sich die betreffende Analogie (proportio, ordo, habitudo, respectus unius ad alterum oder duorum ad tertium)?

Sehr deutlich läßt die ganz besonders betonte Theozentrik des Thomas dies hervortreten, daß alle die analog ausgesagten rationes ihrem eigentlichen und adäquaten Sein nach (suum esse) in Gott sind und in den Geschöpfen nur „approximativ", mehr oder minder vollkommen, „deficienter", wie es gewöhnlich heißt. Allerdings, wir Geschöpfe kennen nur die mehr oder minder vollkommene ratio, aber durch Heimat und Verwandtschaft weist sie auf die göttliche ratio, auf Gott selbst hin. Stärker als hier könnte man wohl die einseitige Richtung der Gott-Welt-Analogie kaum ausdrücken. Creatura imitatur Deum.

Zusammenfassung.

Es ist an der Zeit, die Ergebnisse über das Wesen der für Gott und Welt in Betracht kommenden Analogie zusammenzufassen: Der inneren Charakterisierung der Analogie als Ähnlichkeit war es darum zu tun, darzulegen, daß die zwischen Gott und Welt bestehende Analogie keine solche einer bloßen denominatio ab extrinseco auf Grund der – sei es ursächlichen, sei es anzeigenden - Beziehungen verschiedener Gegenstände zu einem Moment an einem anderen Gegenstande ist, also ohne innere Verwandtschaft und Ähnlichkeit der analogata (sanum de medicina, visu etc.), sondern im Gegenteil eine solche wirklicher innerer Ähnlichkeit, derart, daß das eine analogatum einen ähnlichen Sinngehalt wie das andere darstellt.

Ist die aequivocatio pura eine bloß durch Zufall zustandegekommene Namensgleichheit, so liegt bei der Analogie des sanum-Beispieles schon ein Grund für die Namensgleichheit vor. Immerhin aber bedeutet diese Namensgleichheit für die analogata (urina, medicina) eine denominatio ab extrinseco.

Die zwischen Welt und Gott bestehende Analogie aber bedeutet eine wirkliche innere Verwandtschaft und Ähnlichkeit, von der Art allerdings, daß die Ähnlichkeit

des geſchöpflichen analogatum zu Gott, dem anderen analogatum, Gott ebenſo wenig einſchränkt und determiniert, als die Ähnlichkeit zweier Proportionen im Zuſammenhang ſteht mit den abſoluten Größen, zwiſchen denen die Proportionen beſtehen; dabei handelt es ſich hier nicht um die Ähnlichkeit, die zwiſchen der Welt und dem göttlichen Intellekt beſteht, inſofern dieſer die Welt denkt, ſondern um die Ähnlichkeit mit dem Weſen oder der Natur Gottes ſelbſt.

Die Charakteriſierung der Eigenart der zwiſchen Welt und Gott beſtehenden Analogie als Verhältnis, respectus, habitudo, ordo, proportio beſagt vor allem dies: Dieſes analoge Verhältnis iſt durchaus einſeitiger Art: Gott iſt der feſte Punkt und das andere analogatum, die Welt, iſt auf ihn bezogen. Gott iſt die Wahrheit, das andere iſt deren Gleichnis.

Wir aber kennen nur das Gleichnis und deshalb ſtellt ſich uns notwendig die „Wahrheit" als die analoge und die Welt, das „Gleichnis", als die feſte, urſprüngliche ratio dar. Dem Erkennen nach iſt die Welt der feſte Punkt, dem Sein und Sinn nach Gott.

Schließlich charakteriſiert Thomas noch die Ähnlichkeit zwiſchen Welt und Gott, indem er angibt, von welchem metaphyſiſchen Sachverhalt ſie die Folge oder überhaupt die erkennbare Seite iſt: Es handelt ſich nicht um eine similitudo per convenientiam in aliquo uno, sed per imitationem. Die Einſeitigkeit der Gott-Welt-Analogie iſt alſo durch den metaphyſiſchen Sachverhalt fundiert, daß die Welt dazu erſchaffen iſt, Gott nachzuahmen, im Gleichnis zu repräſentieren. Das Kauſalverhältnis zwiſchen Gott und Welt wird zur Grundlage für die Aufſtellung eines logiſchen Verhältniſſes, der praedicatio analogica gemacht. Damit ſind wir am Gegenſtand des nächſten Kapitels angelangt, der poſitiven Begründung der Analogie durch das Schöpfungsverhältnis.

VI. Die poſitive Begründung der Analogie zwiſchen Gott und Welt durch das Schöpfungsverhältnis.

Dieſes Kapitel wird den eigentümlichen Charakter der Gott-Welt-Analogie deshalb beſonders herausſtellen, weil es die Begründung der Analogie durch ein Faktum zeigt, das in dieſer Ausprägung und Fülle nirgends ſonſt als zwiſchen Gott und Welt vorkommt, durch das Faktum der Schöpfung, den vollkommenſten und einzigartigſten Kauſalfall, den es überhaupt geben kann:

Handelt es ſich dabei doch um Setzung nicht nur des So- oder Andersſeins, ſondern alles deſſen, was überhaupt außer Gott iſt, um Seins- und Sinnmitteilung im umfaſſendſten Sinne.

Es ſoll wieder in erſter Linie Thomas ſelbſt ſprechen, damit man nicht verſucht wird, Analogiebegründungen durch Thomas anzunehmen, die auf Grund ſeines Syſtems zwar möglich wären, aber von ihm nicht durchgeführt wurden.

Hören wir zuerſt wieder die entſprechende Stelle aus dem Sentenzenkommentar I dist. 35 q1 a4 c[95]:

„Manche ſagen, daß das von Gott und den Geſchöpfen Ausgeſagte in reiner Äquivokation ausgeſagt wird. Aber das kann nicht ſein; denn bei Gegenſtänden, die rein zufällig namensgleich ſind, wird aus dem einen Gegenſtand nicht der andere erkannt, wie wenn zwei Menſchen denſelben Namen haben. Da man aber von unſerem Wiſſen aus zur Feſtſtellung des göttlichen Wiſſens gelangt, kann es nicht ſein, daß hier „Wiſſen" vollkommen äquivok iſt."

Der Oberſatz iſt klar und richtig, aber ſoll der Unterſatz nicht erſt mit Hilfe der Analogie bewieſen werden, die er ſelbſt beweiſen ſoll? Das iſt durchaus nicht der Fall. Der Beweis wurde vielmehr in anderen Artikeln unabhängig von der Analogie erbracht. Die Unmöglichkeit der univocatio hebt derartige Ergebniſſe nicht auf, ſondern macht ſie nur zu Problemen von der Art „wie iſt das möglich?"

Gottes Erkennen als Grund der similitudo.

Ausführlicheres erfahren wir ſchon in de veritate q2 a11 c nach der Ablehnung der univocatio[96]:

„Dennoch kann auch nicht geſagt werden, daß alles, was von Gott und den Dingen geſagt wird, völlig äquivok ausgeſagt werde; denn wenn nicht irgend eine Übereinſtimmung zwiſchen der Schöpfung und Gott der Sache nach beſtünde, ſo wäre ſeine Weſenheit nicht „die Ähnlichkeit zu den Geſchöpfen"; und so würde er nicht,

indem er ſeine Weſenheit erkennt, die Geſchöpfe erkennen. Ähnlich könnten auch wir nicht von den geſchaffenen Dingen aus zur Erkenntnis Gottes gelangen."

Die divina essentia iſt das, quo et quod Deus cognoscit. Sonſt wäre Gott durch etwas anderes als durch ſich ſelbſt in irgend einer Hinſicht im Akt, alſo nicht actus purus.

Nach Thomas erkennt aber nicht nur Gott die Welt durch ſeine essentia, ſondern das Wiſſen Gottes um die Geſchöpfe iſt notwendig vor dem realen Sein der Geſchöpfe, weil ja Gott deren Urſprung iſt und weſensmäßig das Wiſſen dem Erſchaffen vorangeht.

„Auch[97] müßte, wären alle Ausſagen über Gott reine Äquivokationen, von den auf die Geſchöpfe paſſenden Namen keiner mit mehr Recht von Gott ausgeſagt werden als ein anderer, denn bei der Äquivokation iſt es völlig gleichgültig, welche Namen man gebraucht, weil man ja überhaupt keine ſachliche Übereinſtimmung im Auge hat."

Bedeutet die Ablehnung jeglicher univocatio ſoviel wie reine aequivocatio, dann müſſen wir eben ſchweigen und dürfen zu keiner Betrachtung und keinem Gedanken über Gott ja oder nein ſagen. So wird die Analogiefrage ein für die metaphyſiſche Gotteserkenntnis lebenswichtiges Problem.

Hören wir Thomas in de potentia q7 a7 c[98]:

„Manche aber ſagen anderſeits, daß von Gott und der Schöpfung nichts analog ausgeſagt wird, ſondern rein äquivok. Dieſer Meinung iſt auch der Rabbi (Moſes Maimonides), wie aus ſeinen Äußerungen offenbar iſt. Dieſe Anſicht aber kann nicht zutreffen; denn bei reinen aequivoca, welche der Philoſoph (Ariſtoteles) a casu aequivoca nennt, wird nicht ein Name von einem Gegenſtand im Hinblick auf einen anderen Gegenſtand (per respectum ad alterum) ausgeſagt. Alles aber, was von Gott und den Geſchöpfen ausgeſagt wird, wird von Gott ausgeſagt auf Grund irgend einer Beziehung zu den Geſchöpfen oder umgekehrt der Geſchöpfe zu ihm, wie es ja alle vertretenen Anſichten über die Bildung der Benennungen Gottes zeigen. Daher kann es ſich unmöglich um reine Äquivokation handeln.

Da alle unſere Erkenntnis über Gott von der Schöpfung her genommen wird, wüßten wir ferner, wenn keine Übereinſtimmung als nur die im Namen beſtünde, nichts von Gott als eben nur leere Namen, hinter denen keine Sache ſtünde. Die Folge wäre, daß alle von den Philoſophen gegebenen Beweiſe über Gott Sophismen wären; z. B. wenn geſagt würde, daß alles, was in Potenz iſt, auf einen Akt zurückgeführt wird durch ein im Akt Seiendes und daraus geſchloſſen würde, daß Gott ein wirkliches Seiendes iſt, da durch ihn alles ins Sein übergeführt werde, ſo wäre dies Täuſchung durch Äquivokation; ebenſo wäre es mit allem Reden über Gott."

Das Kauſalverhältnis als Grund der similitudo.

„Außerdem muß das Verurſachte irgendwie der Urſache ähnlich ſein; daher kann vom Verurſachten und der Urſache nichts rein äquivok ausgeſagt werden, wie geſund von der Medizin und dem Lebeweſen[98]."

Erſt das Letzte, daß alles Verurſachte der Urſache ähnlich ſein müſſe, gibt die eigentliche poſitive Begründung für die Gott-Welt-Analogie an. Das andere, daß alles von Gott Ausgeſagte auf Grund irgend einer Beziehung ausgeſagt werde, ſchließt nur die abſolut ſinnloſe und unbegründete Namensgleichheit aus, alſo die aequivocatio im ſtrengſten Sinne, garantiert aber nur, daß die Benennung mit gleichem Namen nicht ohne irgend einen Grund geſchieht, aber nicht im mindeſten ſchon, daß ſie auf Grund einer inneren Ähnlichkeit der ſo benannten Gegenſtände durchgeführt werde. Ebenſo wäre dann unſer abſolutes Unwiſſen und Schweigen über Gott die notwendige Konſequenz, wenn nur reine aequivocatio zu Recht beſtünde. Den eigentlich poſitiven Grund hebt das hier über das Kauſalverhältnis Geſagte hervor. Wie dieſes Prinzip der Ähnlichkeit der Wirkung mit der Urſache ſelbſt wieder bei Thomas begründet wird, ſoll im nächſten Kapitel erörtert werden.

Nun hören wir wieder die ausführlichere Behandlung der Frage in der Summa contra gentiles lib. I. cap. 33[99]:

„Aus dem Vorausgeſchickten iſt offenbar, daß alles, was von Gott und den übrigen Dingen ausgeſagt wird, nicht gemäß reiner aequivocatio ausgeſagt wird, wie das, was durch Zufall namensgleich iſt.

Denn bei den Gegenſtänden, welche durch Zufall den gleichen Namen haben, hat man mit der Namensgleichheit keine Ordnung oder Beziehung des einen Gegenſtandes auf den anderen im Auge, ſondern es iſt dann durchaus per accidens, daß ein Name verſchiedenen Dingen zugeteilt wird; der dem einen Gegenſtand gegebene Name bezeichnet nämlich nicht, daß dieſer in einer Ordnung zum anderen ſteht.

So iſt es aber nicht bei den Namen, die von Gott und den Geſchöpfen ausgeſagt werden. Mit einer derartigen Namensgemeinſamkeit will man nämlich die Ordnung der Urſache zum Verurſachten treffen, wie aus dem Geſagten (cap. 31, 32) offenbar iſt. Alſo wird nichts gemäß reiner Äquivokation von Gott und den Geſchöpfen ausgeſagt."

Das Verhältnis, auf Grund deſſen die von Gott und den Geſchöpfen ausgeſagten Namen nicht rein äquivok ſind, wird hier zwar bereits näher bezeichnet als das Kauſalverhältnis, aber doch noch nicht als Kauſalverhältnis im beſonderen, ſondern als Verhältnis überhaupt zur Grundlage der Analogie gemacht. Immer-

hin: Es ist ein Hinweis auf das Kausalverhältnis. So auch indirekt im nächsten Argument[100]:

„Bei reiner Äquivokation hat man es mit keiner Ähnlichkeit der betreffenden Gegenstände, sondern nur mit der Einheit des Namens zu tun.

Es besteht aber eine gewisse Ähnlichkeit der Dinge zu Gott, wie aus dem vorher Gesagten offenbar ist (cap. 29); demnach bleibt es bei der nicht rein äquivoken Aussage über Gott."

Das Kapitel, auf das sich der Untersatz beruft, heißt: Quomodo in rebus similitudo ad Deum inveniri potest. Vernehmen wir das Entscheidende daraus:

„Wirkungen[101], die unvollkommener sind als ihre Ursachen, stimmen mit diesen nicht im Namen und Sinn (ratione) überein. Doch muß sich irgend eine Ähnlichkeit zwischen ihnen finden; es gehört nämlich zur Natur des Wirkenden, daß das Wirkende sich Ähnliches wirkt, weil jedes nur insofern wirkt, als es selbst im Akt ist. Daher muß die Wesensform der Wirkung in der Ursache jedenfalls irgendwie zu finden sein, freilich in einem anderen modus und einer anderen ratio; um dessentwillen wird sie causa aequivoca (= analoga, denn es heißt nicht pure aequivoca!) genannt."

Damit ist das Prinzip angeführt, auf das im letzten Grunde die thomistische Analogie fundiert ist, und mit dem sie steht und fällt. Wenn es sich darum handelt, das Problematische an der Analogie darzustellen, werden wir unser Augenmerk vor allem auf dieses Prinzip lenken müssen[102].

Es folgt an dieser Stelle nun das Beispiel von der Wirksamkeit der Sonne, die selbst nicht im selben Sinne warm sei wie ihre Wirkungen, mit der also diese sowohl Ähnlichkeit als Unähnlichkeit besäßen[103]. „So hat auch Gott den Dingen alle Vollkommenheit mitgeteilt und hat deshalb mit allen zugleich Ähnlichkeit und Unähnlichkeit."

Natürlich wird auch der Kronzeuge für diese Zusammenhänge, Dionysius Pseudo-Areopagita, herangezogen[104]:

„Die nämlichen Dinge sind Gott ähnlich und unähnlich, ähnlich zufolge der Nachahmung dessen, der nicht vollkommen nachahmbar ist, wie eben diese in den Dingen sein kann; unähnlich aber, weil die Wirkungen weniger enthalten als ihre Ursachen."

Dazu sagt Thomas weiter[105]:

„Dennoch wird nach dieser Ähnlichkeit eher (convenientius) die Schöpfung Gott ähnlich genannt als umgekehrt. Einem ähnlich wird nämlich etwas genannt, was dessen Beschaffenheit oder forma besitzt. Weil also das, was in Gott vollkommen ist, in den anderen Dingen nur infolge einer gewissen mangelhaften Teilnahme sich

findet, ſo gehört das, worin man eine Ähnlichkeit im Auge hat, einfachhin (simpliciter) Gott, aber nicht der Schöpfung. Und ſo hat die Schöpfung, was Gott iſt; daher wird ſie auch mit Recht Gott ähnlich genannt; nicht aber kann ſo geſagt werden, Gott hat, was die Schöpfung iſt. Daher wird auch nicht in angängiger Weiſe geſagt, Gott ſei der Schöpfung ähnlich, wie wir auch nicht ſagen, der Menſch ſei ſeinem Bilde ähnlich, obwohl dem Menſchen das Bild mit Fug ähnlich genannt wird. Alſo wird viel weniger eigentlich geſagt, daß Gott der Schöpfung ähnle (similetur). Denn Verähnlichung beſagt eine Bewegung zur Ähnlichkeit, und ſo kommt ſie dem zu, das vom anderen dies empfängt, wodurch es ihm ähnlich iſt. Die Schöpfung aber empfängt von Gott dies, wodurch ſie ihm ähnlich iſt, nicht aber umgekehrt. Es wird alſo nicht Gott der Schöpfung verähnlicht, ſondern vielmehr umgekehrt."

Man ſieht, wie ſich die Einſeitigkeit der Gott-Welt-Analogie, die Nicht-Gleichgewichtigkeit und die einſeitige Verankerung ganz natürlich und notwendig aus der Begründung dieſer Analogie durch das ebenfalls einſeitig gerichtete und nicht umkehrbare Kauſalverhältnis ergibt (während z. B. Gleichheit umkehrbar iſt).

Immerhin beſagt aber dieſe Einſeitigkeit der Analogie weit mehr als die Einſeitigkeit, die mit dem Kauſalverhältnis, ſo wie es gemeinhin verſtanden wird, an ſich verbunden iſt: Thomas ſpricht ausdrücklich von einer in der Sinn- und Weſensſphäre liegenden Einſeitigkeit inſofern, als er zwar zugibt, daß wir nur die irdiſchen rationes perfectionum kennen, anderſeits aber nicht müde wird dafür einzutreten, daß dieſe perfectiones ihre eigentliche Heimat und ihren eigentlichen Sinn in erſter Linie in Gott haben. Später werden wir darauf zu ſprechen kommen, wie dieſe die ratio betreffende eſſentielle Einſeitigkeit unſerer Analogie mit dem thomiſtiſchen Kauſalbegriff, obwohl dieſer es zunächſt mit der Mitteilung des esse, des Daſeins zu tun hat, doch auch innerlich eng zuſammenhängt.

Auch das dritte Argument des cap. 33 verweiſt nur auf Früheres und ſei deshalb nur in Anmerkung angeführt[106].

Ebenſo ſagt das vierte[107] Argument nur wie alle, welche an der pura aequivocatio zwiſchen Welt und Gott feſthalten, über Gott redend, ſich ſelbſt widerlegen.

Auch das fünfte Argument ſpricht nur von den Konſequenzen bei Annahme der puren aequivocatio[108].

Einen bedeutſamen Zuſatz fügt Thomas allerdings bei: Selbſt die Auffaſſung, durch poſitive Prädikate über Gott werde nur geſagt, was er nicht ſei, z. B. wenn er vivens genannt werde, nur, daß er nicht de genere inanimatorum ſei, ſelbſt dieſe Auffaſſung ſei bereits nicht mehr reine Äquivokation, da eben ſchon ein Übereinſtimmen in der Negierung des Belebtſeins geſetzt ſei.

Im compendium theologiae (cap. 26) ſagt Thomas nur[109]:

„Unſere Begriffe werden von Gott auch nicht völlig äquivok ausgeſagt. Bei den Dingen nämlich, die zufällig namensgleich ſind, wird der nämliche Name der einen Sache gegeben ohne einen Hinblick auf die andere Sache: Daher können von dem einen Ding aus keine Schlüſſe auf das andere gezogen werden. Die Namen aber, die von Gott und den Dingen geſagt werden, werden Gott zugeſprochen auf Grund irgend einer Ordnung, die Gott zu dieſen Dingen hat, in denen unſer Intellekt zunächſt die Bedeutungen jener Namen erſchaut; alſo (wegen der ordo) können wir auch von rein geſchöpflichen Dingen aus über Gott Schlüſſe aufſtellen."

Welches dieſe Ordnung iſt, ſagt Thomas hier nicht, denn ſie iſt ja bereits der Gegenſtand der die Gottesbeweiſe betreffenden Unterſuchungen. Wichtig iſt dagegen, nachdem einmal alle von Gott ausgeſagten Namen ausgeſagt werden im Hinblick auf das Verhältnis Gottes zur Schöpfung, ob dieſer respectus ad creaturam in den auf Gott angewandten Namen implicite immer enthalten iſt oder nur bei dem Zuſtandekommen dieſer Benennung Gottes beteiligt war. Eingehender wird davon in den kommenden, das Problematiſche an der Analogie erörternden Kapiteln zu handeln ſein.

Auch in der Summa theologica finden ſich an den ex professo-Stellen wenig poſitive Gründe für die Ablehnung der puren Äquivokation [110]. Als Gegenbeweis wird einfach angeführt, daß ja vieles von Gott bewieſen werde. Damit iſt geſagt, daß in der Analogieſrage einfach Beweis gegen Beweis ſteht: Aus derſelben Wurzel, dem actus-purus-Gedanken, folgt einerſeits mit Konſequenz die simplicitas Dei und die Ablehnung der univocatio, anderſeits die abſolute Vollkommenheit Gottes und die Ablehnung des mit der puren aequivocatio gegebenen völligen Abſprechens aller uns bekannten geſchöpflichen Vollkommenheiten von Gott. Denn maßgebend für die analoge Prädikation irgend eines Namens von Gott iſt das am Geſchöpfe, wodurch dieſes Geſchöpf Gott nachahmt: die perfectio, die Vollkommenheit. Durch den Nachweis der Unmöglichkeit jeder univocatio zwiſchen Gott und der Schöpfung werden die Beweiſe, deren Ergebnis poſitive Ausſagen über Gott ſind, in ihrer Folgerichtigkeit nicht angegriffen und gerade dadurch entſteht eben das Eigentümliche, ſcheinbar Widerlogiſche des Analogieproblems. Doch damit kommen wir ſchon in die an die bloße Darlegung der thomiſtiſchen Analogie ſich anſchließenden mehr kritiſchen Unterſuchungen hinein.

Dritter Teil

Metaphyſiſche, ontologiſche und logiſche Probleme der thomiſtiſchen Gott-Welt-Analogie

VII. Thomas' Anſchauungen über das Verhältnis von Kauſalität und Intentionalität nach ſeinem Prinzip „omne agens agit sibi simile".

Die thomiſtiſche Metaphyſik der univoken Prädikation, auf Grund deren die Univokation von Gott ausgeſchloſſen wurde, beſtand in Anſchauungen und Darlegungen über das Verhältnis von rationes, essentiae, von Sinngehalten zum Sein, über das Angewieſenſein der rationes auf ihren jeweiligen modus existendi, über Bedingungen, die der göttlichen Einfachheit widerſprechen und deshalb die Univokation eben auf das Außergöttliche, nicht ſchlechthin Einfache einſchränken.

Die Metaphyſik der Analogie nun, kurz angedeutet mit dem Axiom „omne agens agit sibi simile", führt weniger in die Probleme des fertigen, vollendeten Seins und des „participatum esse" hinein wie die der univocatio, ſondern mehr in die Probleme des Werdens, der Kauſalität, des Weges zum Sein, der „participatio" als Seinsmitteilung ſelbſt, nicht als Reſultat der Seinsmitteilung, und hängt auch weniger mit der einen Konſequenz des actus-purus-Gedankens, der simplicitas Dei, zuſammen, als mit der anderen, der summa perfectio Dei, quae omnes rerum perfectiones in se habet.

Das Prinzip „omne agens agit sibi simile" findet ſich in den Werken des Thomas ſo häufig und beinahe immer mit dem gleichen Wortlaut verwendet, daß über ſeine beſonders innige Zugehörigkeit zum thomiſtiſchen Syſtem nicht der geringſte Zweifel ſein kann. Wenn es aber Thomas anwendet, begründet er es meiſtens nicht eigens. Nur bekommt es hie und da den Zuſatz „nam omne agens agit secundum quod actu est" oder „inquantum est actu" [111].

Was dieſes Prinzip beſagt, iſt klar. Nach ihm gibt es keine Urſache, deren Wirkung nicht irgendwie ihr ähnlich wäre. Dieſes Prinzip bedeutet alſo ein Geſetz über das agere, das Tätigſein und Wirken im weiteſten Sinne überhaupt.

Aber wie ſteht es mit ſeiner Begründung? Wird es induktiv oder deduktiv oder auf beide Weiſen begründet oder ſoll es gar von ſelbſt einleuchten?

Meiſtens begründet es Thomas, wenn er es anwendet, überhaupt nicht. Wo er aber einen Grund anführt, geſchieht es faſt ausnahmslos in Deduktion.

Sie hat meiſtens folgende Form: „Omne agens agit sibi simile, quia agit secundum quod actu est (Sent. III d33 q1 a2) oder „Omne agens, inquantum huiusmodi, agit sibi simile (S. c. g. III, 107, 4). Deshalb alſo ſoll alle Urſache Ähnliches wirken, weil ſie nur wirken kann, inſoweit ſie ſelbſt wirklich, im Akt iſt.

Zunächſt beſagt dieſer Grundſatz dies, daß die Urſache überhaupt nicht alles Beliebige wirken kann, ſondern ihr durch ihr Sein, durch ihre eigene Wirklichkeit der Bereich ihrer Wirkungen vorgeſchrieben und eingegrenzt iſt, natürlich nicht durch das Faktum Wirklichkeit allein, ſondern durch ihre Wirklichkeit, das heißt durch die mit ihrem Weſen, ihrer forma „ausgefüllte" Wirklichkeit, durch das tale esse oder tale actu esse. „Agens agit sibi simile secundum formam" (S.c.g. II, 40, 2).

Damit iſt aber zunächſt nur geſagt, daß durch die jeweilige Wirklichkeit einer Urſache der Bereich der Wirkungen vorgeſchrieben iſt, aber nicht, daß die Wirkungen der Urſache ähnlich ſein müſſen. Und doch, dies zeigt der Zuſammenhang, iſt Thomas gerade der Anſicht, daß die Urſache deshalb Ähnliches wirkt, weil ſie wirkt, inſoweit ſie ſelbſt wirklich iſt. Wie läßt ſich dies aus dem übrigen Inhalt des thomiſtiſchen Syſtems erklären?

Man muß dabei Folgendes berückſichtigen: Eine Grundanſchauung von Thomas iſt die, daß alles, was irgendwie in einem anderen aufgenommen wird, nach der Weiſe des Aufnehmenden aufgenommen wird (quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis); das heißt: das die Wirkung „Aufnehmende" verhält ſich gegenüber dem endgültigen, fertigen Ding auch in irgend einem Sinne als Urſache.

Daraus ergibt ſich freilich, daß uns, die wir doch nicht reine Wirkungen, ſondern eigentlich nur Zuſammenwirkungen kennen, in denen das receptio-Verhältnis gegeben iſt, das Kauſalverhältnis in einem reinen Falle niemals zur Anſchauung kommt. So iſt es durchaus möglich, daß wir in den uns zugänglichen Wirkungen manchmal nur recht ſchwer und mittelbar die Ähnlichkeit zu den Urſachen herausfinden können.

Dazu kommt noch, daß die irdiſchen Urſachen im ſtrengen Sinne niemals Sein, ſubſtantiales Sein bewirken, ſondern nur Veränderung, Werden und Entfaltung (fieri) [112].

Sieht man alſo bei der Wirkung irgend einer Urſache davon ab, was durch das Hinzutreten von anderen ſich aufnehmend oder ſonſtwie verhaltenden Miturſachen ſich ergibt (causa materialis, Folgen des Materials beim Kunſtwerk und ähnliches), ſo wäre es nur dann möglich, daß eine Urſache etwas ihr in nichts Ähnliches bewirkt, wenn ſie es vermöchte, eine Wirkung hervorzurufen, die ſo wäre, daß keine ihrer Beſtimmtheiten und Beſchaffenheiten auch von der Urſache gälte, die alſo völlig jenſeits des Weſens, jenſeits der forma der Urſache läge. Es müßte eine causa pure aequivoca ſein.

Dies iſt aber ſchon deshalb unmöglich, weil doch die Urſache in irgend einem Sinne der Wirkung den actus, eben die „Wirklichkeit" und damit irgendwelches

Sein verleiht und ſie doch ſelbſt wirklich ſein, alſo Sein haben muß, will ſie überhaupt wirken. Alſo beſteht mindeſtens die Ähnlichkeit des Seins (actu esse). Damit aber ſind wir wieder am Anfangspunkt angelangt, daß alles deshalb Ähnliches wirke, weil es wirke, secundum quod actu est.

Doch es geht Thomas um mehr als um dieſes Minimum an Ähnlichkeit. Der eigentliche Gegenſtand der durch unſer Prinzip zu rechtfertigenden nomina analoga ſind die perfectiones, die Vollkommenheiten, die in dem mit dem nomen analogum Bezeichneten beſtehen. Thomas ſagt ausdrücklich (S. th. I q4 a2 c) „quod in Deo sunt perfectiones omnium rerum. Cum Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum."

Dazu wird wieder Dionyſius zitiert, wenn er von Gott ſagt „quod (sc. Deus) non quidem hoc est, hoc autem non est; sed omnia est ut omnium causa."

Allerdings, dies muß man zugeſtehen: Daß Gott alle geſchöpflichen Vollkommenheiten beſitzt, leitet Thomas nicht nur unmittelbar aus dem Kauſalverhältnis ab, ſondern ebenſo aus dem „ipsum esse subsistens", aus dem ſpezifiſchen göttlichen Sein, cui non fit additio, quod autem non determinatur ad esse huius vel illius, sed est esse perfectissimum. Freilich kommt Thomas zu dem esse-subsistens-Begriff ſelber wieder durch den Kauſalgedanken (in den Gottesbeweiſen). Doch im Grunde läßt uns gerade dieſes Argument (sc. aus dem „esse subsistens") das andere (omne agens agit sibi simile) tiefer verſtehen:

Das esse subsistens iſt auf keine beſtimmte Vollkommenheit eingeſchränkt, weil es actus purus, reine Wirklichkeit iſt.

Nun fällt aber Vollkommenheit, perfectio zum Teil zuſammen mit forma – „forma autem omnis, tam propria quam communis, secundum illud quod aliquid ponit, perfectio quaedam est" (S. c. g. I, 54).

Alſo iſt klar, daß (wegen dieſes Zuſammenfallens) erſtens das ſchlechthin vollkommene Weſen irgendwie alle formae, inſofern ſie Vollkommenheiten ſind, beſitzen und ſchon deshalb mit allen außer ihm exiſtierenden formae Ähnlichkeit haben muß. Zweitens ergibt ſich, da ſowohl actus als auch forma perfectio bedeuten, daß der Grundſatz „omne agens agit secundum quod actu est" nicht bloß beſagt, daß das Sein der Wirkung auf das Sein der Urſache angewieſen iſt, ſondern auch, daß das Soſein der Wirkung das Soſein der Urſache als Begründung braucht. Demnach muß die forma in ihrem Realſein, alſo das tale esse einer Wirkung, zurückgehen auf die forma und das tale esse der Urſache, ſo zwar, daß mit der Form, dem tale esse der Urſache die inhaltliche, nicht bloß äußere, bedingungsmäßige, Möglichkeit des tale esse der Wirkung gegeben iſt. Unſer

Zuſatz zum omne-agens-Prinzip, „secundum quod actu est", könnte demnach ergänzt werden zu secundum quod actu tale est oder actu est et formam habet.

Faſſen wir kurz zuſammen: Das Tätigſein folgt dem Sein, das Sein (tale esse) folgt der Weſensform, alſo folgt das Tätigſein der Weſensform; alſo folgt auch das durch das Tätigſein Erzeugte, inſofern es durch dieſe Tätigkeit erzeugt iſt, der Weſensform der Urſache. Dieſe wäre nicht deſſen Ur-Sache, wenn die Weſensform der Wirkung der Urſache nicht ähnlich wäre.

Damit, daß Thomas ſein omne-agens-Prinzip meiſt deduktiv begründet, iſt natürlich nicht ausgeſchloſſen, daß er es auch induktiv beſtätigt findet: „Apparet per inductionem in omnibus quod simile agat suum simile." (S. c. g. III. 69, 8.)

Das Weſentliche iſt dies, daß es ſich bei dem Prinzip „omne agens agit sibi simile" um eine nähere innere Beſtimmung des Kauſalverhältniſſes handelt, die über die bloße allgemeine Urſachebedürftigkeit der Wirkungen weit hinausgeht.

Es fragt ſich nun: ob das Ähnlichkeitsverhältnis zwiſchen Urſache und Wirkung nach Thomas das Kauſalverhältnis nur begleitet oder ob es nach ihm zum Weſen der Kauſalrelation ſelbſt gehört. Anders ausgedrückt: wie ſtehen nach Thomas Kauſalität im leeren Sinn und Intentionalität, oder Seinswerden und Waswerden zueinander? Handelt es ſich um ein parallel nebeneinander Verlaufen oder um ein weſenmäßiges Ineinander?

Soviel ſteht feſt: In jedem Falle von Urſache und Wirkung haben ſowohl Urſache als auch Wirkung erſtens Wirklichkeit und zweitens eine beſtimmte Weſensform. Welches Verhältnis beſteht nun bei der Kauſalität zwiſchen Mitteilung oder Setzung des actus essendi und Mitteilung oder Setzung der forma? (Vgl. Unterſchied von esse und essentia.) Wird nur das Wirklichſein der Wirkung (actus) oder auch deren Weſensform der Urſache verdankt? Wird die Weſensform ihr nur verdankt hinſichtlich ihrer Realiſierung oder auch hinſichtlich ihres Inhaltes und Sinnes? Wird die Weſensform der Wirkung derſelben Seite der Urſache verdankt wie das actu esse oder geht das esse der Wirkung auf das esse der Urſache und die essentia der Wirkung auf die essentia der Urſache zurück?

Bekanntlich entſpricht es der thomiſtiſchen Ontologie, bei einer Sache dreierlei zu unterſcheiden: Innere Möglichkeit, äußere Möglichkeit und Wirklichkeit. Ihre innere Möglichkeit kann eine Wirkung der nächſten, geſchöpflichen Urſache nicht verdanken; iſt innere Möglichkeit doch identiſch mit der inneren Widerſpruchsloſigkeit und Denkbarkeit (alſo mit der „ratio" der Sache).

Die äußere Möglichkeit aber, d. h. daß jetzt ein ſolches Sofein tatſächlich entſtehen kann, geht nach den thomiſtiſchen Prinzipien zweifellos auf die jeweilige causa proxima zurück, und zwar auf deren wirkliches So- und Daſein, alſo auf das

ganze ens aus essentia und esse. Wäre das Sofein der Wirkung nur mit dem Dafein der Urfache verbunden, dann wäre nicht einzufehen, warum die Urfache gerade diefes Sofein, diefe Wirkung bewirkt und nicht eine beliebige Mannigfaltigkeit von Wirkungen. Alles könnte alles bewirken. Das trifft offenbar nicht zu. Das Kaufalverhältnis wäre ein blindes Wirken ohne Sinn.

Wäre aber anderfeits das Sofein der Wirkung nur fo mit der Urfache verbunden, daß die Form der Wirkung nicht irgendwie von der Form der Urfache genommen, fondern nur auf Grund irgend einer beftimmten, gleichfam willkürlichen Zuordnung der Urfachen zu beftimmten Wirkungen gefetzt würde, fo wäre diefe Zuordnung kein innerer Wefenszufammenhang, fondern hätte den Charakter einer Regel, eines pofitiven „Gefetzes", das felbft als nicht wefensnotwendig wieder begründet fein müßte. Wäre die Begründung diefer Regel nun auch wieder nur fo eine Regel, dann käme man in infinitum zu keiner Löfung oder eben zu einer letzten einfach das „Gefetz" fetzenden Urfache, die frei Urfachen und Wirkungen zufammenknüpfte. Die Welt wäre dann freilich keine notwendige Einheit und kein un-bedingtes „Ineinander", fondern nur das Gleichnis einer folchen notwendigen Einheit.

Bei unferer Frage handelt es fich offenbar um das beim Wirken und Werden, was beim vollendeten, fertigen Sein die Frage nach dem Verhältnis von esse und essentia oder quod et quo ift.

In dem Kapitel über das Sein konnten wir vermuten, daß der thomiftifchen Lehre vom Verhältnis von essentia und esse wenn auch unausgefprochen und dunkel die Anfchauung zugrunde zu liegen fcheint, daß das einzig Reale eigentlich das esse ift und daß die Realität der essentia (de-finitio!) nur darin befteht, ihre Funktion als Einfchränkung und Determinierung des esse zu erfüllen. In einem ähnlichen Sinne laffen fich die entfprechenden Seiten am Kaufalverhältnis in Zufammenhang mit dem zu begründenden Prinzip „omne agens agit sibi simile" verftehen und deuten:

„Forma autem omnis, tam propria quam communis, secundum illud quod aliquid ponit, perfectio quaedam est; non autem imperfectionem includit, nisi quod deficit a vero esse[112a]."

Wenn alfo imperfectio zufammenfällt mit „deficere a vero esse", fo fällt perfectio zufammen mit „habere verum esse" oder „esse verum esse" felbft. Einfach zu fagen, esse habe hier den Sinn von bloßer essentia, von reinem Wefensfein, fcheint mir gewagt. Man wird vielmehr diefer Stelle eher gerecht, wenn man an die im vierten Kapitel herausgearbeitete Bedeutung des eigentlichen esse als des Fülleseins, des inhaltlich nicht leeren, fondern als Sein vollen Seins, denkt. (Freilich

letztlich eigentliches esse in diesem Sinne ist eben nur Gott.) Ist forma mit perfectio und perfectio mit verum esse irgendwie identisch, so ist auch forma, inquantum aliquid ponit, d. h. das „Positive" („ponere") an ihr mit verum esse irgendwie identisch. Das Positive an der forma aber ist das, was übrig bleibt, wenn die forma ihre „ausschneidende", das Sein determinierende Funktion ausgeübt hat. Daraus verstehen wir auch die häufige Gleichstellung von essentia und de-finitio.

Bewirkt nun eine Ursache etwas, so setzt sie mit der Form, die sie mitteilt, insofern sie in dieser etwas Positives bewirkt (und allein darum handelt es sich doch), auch esse actu, freilich ein esse, das mehr heißt als „Dasein". Etwas wirken heißt demnach in diese Auffassung übersetzt: Irgendwie Sein und zwar nicht leeres, sondern inhaltlich erfülltes Sein (ens actu tale) „geben", mit der Seinsmitteilung also auch Fülle-, Inhaltsmitteilung [113].

Wäre die forma bloß der Rahmen für ein leeres esse, so könnte man sich denken, daß das Ding nur für das leere Faktum des Bestehens eine Ursache bräuchte und nicht für diesen Rahmen, der doch eigentlich nichts, Negation wäre, in den das Sein gewissermaßen hineingezogen würde. Ist aber die forma als perfectio selbst Sein, so braucht sie eben auch als forma eine Ursache und die Ursache könnte nichts geben, was sie nicht hat, also auch kein Sein, das sie nicht irgendwie ist. Ergo: omne agens agit sibi simile. Das Ergebnis: Nach Thomas ist alle Wirkung sowohl in ihrem Bestand als auch in ihrem So-Bestand, in ihrem realen So-Sein von der Ursache abhängig und zwar derart, daß das Sosein der Ursache das der Wirkung deckt (causa univoca; „homo generat hominem") oder umfängt und überragt (causa analoga; Deus creat mundum).

Dies mag es ungefähr sein, was über das omne-agens-Prinzip auf Grund der übrigen thomistischen Gedanken gesagt werden kann. Dieses Prinzip betrifft das Kausalverhältnis im allgemeinen und nicht etwa nur unseren speziellen Fall davon: Die Schöpfung und die Gott-Welt-Analogie. Diese wird, wie wir aus dem VI. Kap. wissen, von Thomas noch anders und zwar nicht so direkt, wie es das omne-agens-Prinzip soll, aber trotzdem klarer und einsichtiger begründet, nämlich, nachdem vorher aus dem actus-purus-Gedanken die Geistigkeit Gottes abgeleitet ist, folgendermaßen:

Gott ist ein erkennendes Wesen und erkennt auch die Schöpfung, die er geschaffen; der göttliche Intellekt kann aber nicht durch eine von den Geschöpfen genommene außergöttliche Erkenntnisform (species) aktuiert werden, wäre er doch dann selbst in dieser Hinsicht nicht reiner Akt, sondern Potenz; das, wodurch Gott das Außergöttliche erkennt, kann vielmehr nur seine eigene essentia sein. Durch diese könnte er aber nie die Geschöpfe erkennen, wären diese nicht seiner essentia ähnlich.

Alſo beſteht eine Ähnlichkeit zwiſchen der Schöpfung und Gott. Dieſe Begründung iſt mehr mittelbar, dafür aber beſonders durchſichtig und konſequent.

Die Schwierigkeit liegt hier nicht in den Prämiſſen, ſondern im Ergebnis ſelbſt: Wie ſoll durch die Weſenheit Gottes die Vielheit der geſchöpflichen Weſenheiten erkannt werden? Man möchte meinen, dann könnte auch Gott von den Geſchöpfen nur eine analoge Erkenntnis beſitzen [114].

Ein Punkt muß noch erörtert werden, der in einem gewiſſen Betracht bereits in den erſten Teil, der die Gründe gegen die univocatio beſprach, gehört, aber um ſeines unmittelbaren Zuſammenhangs mit dem Kauſalproblem willen doch beſſer hier ſteht. Die causae univocae ſetzen für Thomas eine causa analoga voraus. Denn „univoke" Gegenſtände ſind im gleichen genus. Alſo kann dieſes ganze genus nicht wieder auf eine causa univoca („homo generat hominem") zurückgeführt werden; denn dann gehörte ja dieſe Urſache auch zu dieſem genus und man käme an kein Ende oder dazu, daß das genus oder einer ſeiner realen Fälle Urſache ſeiner ſelbſt wäre, was undenkbar iſt. Auf Gott aber gehen alle genera zurück. Alſo iſt Gott keine univoke ſondern eine äquivoke Urſache, aber nicht pure aequivoca ſondern analoga. Es kann demnach etwas nicht zugleich zu einem genus von verurſachten und von unverurſachten Gegenſtänden gehören. Nachdem nun alles an den Geſchöpfen verurſacht iſt, kann deshalb nichts von allem, was ſich an den Geſchöpfen findet, die Grundlage für eine univoke Benennung Gottes, des Unverurſachten, abgeben.

Noch tiefer werden wir in das Verſtändnis der poſitiven Analogiebegründung durch einen anderen Gedankengang hineingeführt, der im Zuſammenhang mit dem Verhältnis der Welt zu Gott von Thomas berührt wird: Als das ens perfectissimum enthält Gott alle Vollkommenheit und Güte überhaupt, allen Sinn und alles irgendwie Poſitive. Sonſt wäre er ja nicht unendlich vollkommen. Die Schöpfung nun iſt die Mitteilung ſeiner Güte. Bonum est diffusivum sui. Gott kann alſo, mag er ſchaffen was er will, nichts anderes ſchaffen als irgendwie Nachahmungen und Abbilder ſeiner Vollkommenheit und Güte und kann demnach die Ähnlichkeit der Welt zu ihm gar nicht umgehen. In der Ähnlichkeit zu Gott beſteht ausgeſprochenermaßen nach Thomas die Güte der Schöpfung. Gott iſt die causa finalis und exemplaris der Schöpfung und die Ähnlichkeit der Welt zu Gott iſt die einzige Möglichkeit dafür, daß die Welt sinnvoll ſei. Denn Gott iſt aller Sinn.

Das Problem iſt für den gottesgläubigen Thomas nicht: Wie iſt Gott, ein unendlich vollkommenes Sein, möglich?, ſondern: Wie iſt neben dem einen eigentlichen Sein, neben Gott überhaupt noch ein Sein möglich, ohne daß Gott entgöttlicht oder die Welt vergöttlicht [115] wird? Die Ablehnung des Pantheismus durch Thomas iſt nicht

eine Einſchränkung und Verkleinerung, ſondern vielmehr die Rettung und Garantierung des reineren, größeren Gottesbegriffes.

Wie es nun möglich iſt, daß außer Gott noch ein Sein iſt, das zwar nicht ſo wie Gott Sein iſt, und außerdem dieſes Sein einen Sinn hat, ein Weſen iſt, das doch nicht der Sinn, das Weſen Gottes iſt, daß aber trotzdem dieſes Außergöttliche ein Gleichnis des einzigen, unwiederholbaren, alles überragenden Gottes iſt, dies können wir das ontologiſche Problem der Gott-Welt-Analogie nennen, weil es die Bedingungen der Möglichkeit eines dem göttlichen ähnlichen, außergöttlichen Seins betrifft.

VIII. Die Analogie als die thomiſtiſche Löſung des Problems „Wie iſt ein außergöttliches Sein möglich?".

Die Schwierigkeit, die uns in dieſem Kapitel beſchäftigen ſoll, beſteht darin: Wie iſt es möglich, daß von Gott und dem Außergeſchöpflichen allerlei Prädikate, in erſter Linie aber das Sein ausgeſagt werden können, obwohl Gott alles von ihm Ausgeſagte weſenhaft und deshalb bereits in vollkommenſter und erſchöpfendſter Fülle iſt. Wie kann es da außer Gott etwas mit gleichartigen Prädikaten geben, ohne daß es mit Gott zuſammenfiele?

Denn gäbe es einen Gegenſtand mit einem rein poſitiven Prädikat, welches Gott nicht zukäme, ſo wäre Gott ja auf ein Maß von Sein eingeſchränkt und nicht das Sein mit allen Vollkommenheiten weſenhaft.

Wie die ſubſiſtierende Wärme nur eine einzige wäre, ſo iſt das ſubſiſtierende Sein nur ein einziges. Das andere, Geſchöpfliche, das nun den Namen „Sein" mit Gott gemein hat, kann deshalb unmöglich Sein derſelben Art ſein wie das göttliche Sein, wäre doch dieſes dann nicht einzig. Das geſchöpfliche Sein ſoll alſo ſowohl fundieren, daß es wie Gott den Namen Sein bekommt, ſoll aber trotzdem nicht durch irgendwelches Hinausſchreiten über den Bereich der göttlichen Vollkommenheiten ſelbſtändig und völlig anders erſcheinen, ſo daß Gott an ihm, indem er es nicht wäre, eine Grenze fände.

„Ich ſage alſo," ſchreibt Thomas (Sent. I. diſt. 19 q5 a2 c[116]), „daß, obwohl es ein göttliches Sein gibt, durch das alles iſt als durch ſeinen bewirkenden und vorbildlichen Urſprung (principio effectivo exemplari), trotzdem in den verſchiedenen Dingen ein davon unterſchiedenes (diversum) Sein iſt, durch welches das Ding formaliter iſt."

Was Thomas behauptet, iſt völlig klar. Gott iſt Sein und in den geſchöpflichen Dingen iſt Sein. Ebenſo klar iſt es aber auch ſeine Meinung, daß dieſes Sein in den Dingen nicht Gott iſt, obwohl Gott „das Sein" iſt. Die Logik würde verbogen oder der Pantheismus im Sinne eines dann notwendig unvollkommenen All-Gottes unumgänglich, glaubte nicht Thomas in der Analogie eine Löſung zu finden. Freilich, dieſe Löſung annehmen heißt zugleich anerkennen, daß nicht nur faktiſch und für uns, ſondern prinzipiell nicht alles Sein und alle Verhältniſſe und Beziehungen dem ſtreng begrifflichen Erfaſſen adäquat („univok") zugänglich ſind. Denn es iſt ganz ausgeſchloſſen, die thomiſtiſche, aus den obigen Schwierigkeiten erwachſene Gott-Welt-Analogie als eine Ähnlichkeit auf Grund teilweiſer Gleichheit aufzu-

faſſen, weil mit der Ablehnung der univocatio jegliche, alſo auch die teilweiſe Gleichheit, ſelbſt nur in einem begrifflich erfaßten Moment, zwiſchen Gott und Welt zurückgewieſen iſt. Ebenſo klar ſchließt Thomas, wie wir aus den Texten erwieſen, die bloße Attributions- oder Proportionsanalogie als hinreichendes Fundament für die Benennung Gottes von der Schöpfung her aus, die nur eine im Grunde wenig ſagende denominatio Dei ab extrinseco liefern würde. Thomas behauptet ohne Zweifel eine Ähnlichkeit innerer Art zwiſchen Welt und Gott und ſpricht ſogar von einer durch das analogum bezeichneten „communis natura", die in den beiden analogata verſchieden vollkommen verwirklicht ſei, ohne daß er damit den Ausſchluß der ſtreng gleichen (univoken) ratio oder intentio in den beiden Verwendungsfällen des nomen analogum aufheben will.

Suchen wir der Frage, wie dieſes eigentümliche Verhältnis ontologiſch möglich ſein ſoll, näher zu kommen, indem wir nachſehen, wodurch es nach Thomas möglich und wirklich iſt. Thomas bezeichnet das Verhalten der Dinge, wodurch ſie Gott ähnlich ſein ſollen, mit Ausdrücken, die eigentlich den die Univokation begründenden Verhältniſſen entnommen ſind: mit „participatio" und „receptio". Nun iſt freilich die Teilnahme der Schöpfung an Gott keine ſolche wie die der species am genus, keine univoke. Dies iſt durch die abſolute Einzigkeit und Einfachheit Gottes ausgeſchloſſen. Thomas charakteriſiert dieſe Teilnahme als deficiens, mangelhaft. Auch dies kann nicht aufgelöſt werden in eine teilweiſe univoke und teilweiſe äquivoke Teilnahme. Denn dann wäre die Schwierigkeit nur verſchoben, aber nicht geändert.

Teilnahme bedeutet an etwas, an irgendeinem Sinngehalt Anteil haben, auch etwas davon haben, es mit anderem haben. Damit verbindet ſich die Anſicht, daß, wenn mehrere das Gleiche haben, ſie es je nur teiweiſe haben können, eine Anſicht, die auf die Meinung zurückgeht, daß eine Beſtimmtheit, käme es auf ſie allein an, einzig und in ihrer Art vollkommen exiſtieren würde und eben nur durch Aufnahme in anderes vervielfältigt werden kann, aber zugleich in ihrer Vollkommenheit eingeſchränkt werden muß. Univokes Verhältnis beſteht nur zwiſchen Partizipiertem, aber nicht zwiſchen Partizipiertem und Subſiſtierendem. Denn zwiſchen verſchiedenen Weiſen des Exiſtierens beſteht auf Grund der Zuordnung zwiſchen ratio und modus essendi nach Thomas keine univocatio. Gleichwohl wird das genus von der species univok ausgeſagt, weil jenes ja nicht ſubſiſtiert, ſondern in ſeiner ratio ſchon dies enthält, daß es überhaupt nur durch Partizipation wirklich ſein kann.

Alſo, zwiſchen Gott und Welt gibt es keine univoke participatio. Es handelt ſich ausgeſprochenermaßen um eine „receptio non secundum eandem rationem, sed

deficienter" (S. th. I, q13 a5); dabei ist unter „deficienter" kein quantitativer, sondern ein wesentlicher Unterschied verstanden.

Unter welcher Hinsicht man es auch betrachten mag, die Schwierigkeit bleibt immer die gleiche: In jedem Punkte ist die Schöpfung ein Gleichnis Gottes, weil sie in jedem Punkte von Gott erschaffen ist, und in jedem Punkte ist sie von Gott unendlich verschieden. Eine Zerteilung in teilweise Gleichheit, selbst nur in begrifflich erfaßten Momenten, würde für Thomas gar nichts nützen und sein ganzes Problem verkennen.

Besonders klar tritt das Problematische der „participatio deficiens" hervor, wenn man bedenkt, daß es sich doch, sowohl weil in den Dingen das Sein allem anderen zugrunde liegt, als auch weil Gottes Wesen gerade sein esse ist, bei der participatio der Schöpfung an Gott in erster Linie um eine participatio des esse handelt, dessen also, was nicht wie irgendwelche genera eine Washeit bezeichnet, sondern was die Realität selbst ist. Im esse selbst wird hier implicite von einer natura communis, also von einem „essentiellen Moment" geredet, an dem die Schöpfung teilhaben soll. Das eigentliche esse ist aber das auch begrifflich nicht zerlegbare ipsum esse subsistens. Daran „univok" teilnehmen hieße also: Gott sein: Von Gott und der Schöpfung das Sein univok auszusagen, ist, wenn die die thomistischen Bedingungen der univocatio betreffenden Voraussetzungen zu Recht bestehen, vollkommen ausgeschlossen.

Hat uns die Frage nach der inneren Möglichkeit des Nebeneinanderbestehens des göttlichen und geschöpflichen Seins und nach der participatio, die dieses eigentümliche Verhältnis zwischen Welt und Gott ermöglichen soll, nur noch mehr Schwierigkeiten, aber keine Lösung gezeigt, so versuchen wir es einmal mit der Frage, warum und um weſſentwillen überhaupt dieses Verhältnis der Seins- und Wesensähnlichkeit zwischen Gott und Welt postuliert wird:

Von Gott glaubt Thomas vom Geschöpflichen genommene Bestimmtheiten aussagen zu müssen, weil und insofern sie Vollkommenheiten, perfectiones sind. Die perfectio ist es, „secundum quam (Deus) a natura attenditur per imitationem".

Perfectio nun ist für Thomas mitunter dasselbe wie „forma, inquantum aliquid ponit", so daß man wie von mehrerlei formae auch von mehrerlei perfectiones reden kann und die coincidentia perfectionum in Deo das gleiche ist wie die coincidentia formarum vel rationum in der essentia Dei.

Wegen dieser Beziehung zwischen perfectio und forma bzw. ratio bedeutet „participatio oder receptio non secundum eandem rationem, sed deficienter" dasselbe wie receptio non secundum eundem perfectionis gradum. Dieses „magis et minus", dieser Unterschied an perfectio in diesem Sinne ist aber nach Thomas

kein bloß quantitativer, ſondern ein ſolcher, der, wie er ſich einmal ausdrückt, „die species variiert", alſo ein weſentlicher.

In einem zweiten Sinne iſt perfectio ein Prädikat, das in ſpezifiſchem Sinne das Wirklichſein, das esse betrifft: Das iſt vollkommen, das ganz iſt, was es iſt. Das Weſen mit ſeinen Möglichkeiten an operationes und passiones wird als Norm betrachtet, nach der ein Ding mehr oder minder vollkommen heißt, je nachdem es dieſe Norm mehr oder minder explicite verwirklicht; perfectio alſo als der Grad des „Im-Akt-Seins". Dieſer zweite Begriff von perfectio iſt im Vergleich zum erſten relativ (eben relativ auf die essentia oder forma) und ſetzt dieſen erſten voraus.

Eine Syntheſe aus dieſen beiden Begriffen bedeutet es, wenn der perfectio-Begriff bei der Betrachtung Gottes gegenüber der Welt auf das Sein (esse) angewandt wird als auf das, was mehr oder minder vollkommen iſt, nicht bloß wodurch etwas mehr oder minder vollkommen iſt (wie im zweiten Sinne). Alſo das Sein (esse) ſelbſt iſt hier der Sinn und die Norm, die mehr oder minder vollkommen iſt. Wir erinnern uns hier ſofort an das über den Maximalbegriff von esse Geſagte, nach dem alle perfectiones im erſten Sinne (formae, rationes) und alle perfectiones im zweiten Sinne (actus essentiarum) Vollkommenheiten eben des esse ipsum ſelbſt ſind. Weiſe ſein, gut ſein, erkennend, wollend ſein uſw. gehören an ſich zu den Fähigkeiten des Seins. Deshalb muß das ſubſiſtierende Sein ſelbſt alle Vollkommenheiten beſitzen, aber als ein einziges Sein und in abſolut einfacher Weiſe. Thomas verfährt demnach mit dem „esse" wie Plato mit ſeinen „Ideen". „Divina essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis" (S. c. g. I, 54).

Stünden die göttlichen perfectiones zu den geſchöpflichen in einer univoken Entſprechung, ſo müßte man in Gott eine mit dem Gottesbegriff unvereinbare compositio oder complexio omnium perfectionum annehmen. Die Verſchiedenheit der ratio des nomen analogum in den analogata iſt alſo auf keinen Fall zu umgehen.

Trotzdem ſollen die beiden rationes der analogata irgendwie in derſelben Richtung liegen, irgendwie auf dieſelbe perfectio hinzielen, ſonſt läge Äquivokation und keine innere Ähnlichkeit vor.

Das deficere der Geſchöpfe Gott gegenüber iſt ein mehrfaches.

Erſtens durch die Vielfältigkeit und gegenſeitige Geſondertheit der rationes im Gegenſatz zur Einzigkeit und Einfachheit Gottes.

Zweitens durch die Veränderung der geſchöpflichen rationes ſelbſt in ihrem Inneren im Vergleich zu ihrem anologen Gegenſtück in Gott.

Drittens durch die mangelhafte, nicht ſchlechthinnige, ſondern nur mehr oder

minder vollkommene Entfaltung und Auswirkung der bereits geſchöpflich gedachten essentia (etwa hinſichtlich ihrer operationes und passiones).

Das Schwierige hievon iſt das zweite. Der Begriff der perfectio ermöglicht ebenſowenig ein wirkliches Verſtehen und Eindringen in dieſes analoge Verhältnis, wie der der participatio oder receptio deficiens.

Schließlich gilt hier wie ſonſt auch, daß die Tatſache die Möglichkeit beweiſt, d. h. wenn die der Analogielehre vorausgehenden Ergebniſſe und Prämiſſen in der thomiſtiſchen Philoſophie zutreffen und die Schlüſſe richtig gezogen ſind, beſteht eben dieſe Tatſache des analogen Verhältniſſes und damit auch deſſen Möglichkeit, ohne daß man ſie begreifen müßte. Im Grunde würde man dem Weſen der thomiſtiſchen Gott-Welt-Analogie, ſo wie wir ſie aus den Texten kennen gelernt haben, widerſprechen, wollte man ſie begrifflich ganz zu faſſen verſuchen. Denn iſt Gott den ſtrengen univoken Begriffen infolge ſeiner Einzigkeit und Einfachheit weſensmäßig nicht faßbar, ſo iſt es ein Verhältnis wie die Gott-Welt-Analogie, in dem Gott das eine Verhältnisglied iſt, natürlicherweiſe ebenſowenig.

Der einzige Zuſammenhang, von dem aus die Analogie wenigſtens noch etwas verſtändlicher, wenn auch nicht durchſichtig und begreifbar erſcheint, iſt der nach Thomas zwiſchen Sinn und Seinsweiſe, zwiſchen ratio und modus essendi beſtehende. Im Weſen iſt die Weiſe, wie es wirklich werden kann, ſchon mitgegeben und enthalten, ob es ſelbſtändig oder an einem anderen oder bloß als Gedanke ſein kann. Allgemeiner: im Weſen eines Dinges iſt irgendwie ſchon deſſen Stellung zu den übrigen Dingen, z. B. ſeine weſentliche Unbezogenheit (substantia) oder Bezogenheit (ens accidentale) und ſinnmäßige Abhängigkeit von einem Träger mitenthalten.

Trotz der jeweiligen Beſonderheit aller Gegenſtände ſind dieſe doch von Natur aus ein Zueinander (z. B. Farbe, Ausdehnung, Subſtrat), ein Kosmos [104]. Aus dieſem Gedanken iſt es verſtändlich, daß Gott, der nach Thomas doch ſo ſelbſtändig und unbezogen exiſtiert, daß alles außer ihm Seiende für ihn im Grunde ohne Belang iſt und ſeine Vollkommenheit nicht um das Geringſte vermehren könnte, durchaus von anderer ratio ſein muß als die weſensmäßig unſelbſtändige Schöpfung.

Das Gemeinſame, die Analogie Tragende nun liegt als „perfectio" ſchon in der Sphäre des Guten, des ens qua bonum und damit in einem gegenüber dem bloßen esse und der bloßen essentia dem Geſichtspunkte nach neuen Bereich, in dem eben das analoge Verhältnis möglich ſein muß. Löſung kann natürlich auch dieſe Überlegung nicht ſein.

Am beſten iſt das analoge Verhältnis zwiſchen Gott und Welt immer noch charakteriſiert als imitatio deficiens, d. h. als jene einſeitige Zuordnung der Schöpfung zu Gott, wodurch Gott zwar nachgeahmt, aber in keinem Sinne multipliziert

wird, ſo daß ſowohl der Pantheismus, wo Gott in der Schöpfung zerflöſſe, als auch der Panentheismus, wo die Schöpfung in Gott aufginge, vermieden wird. Im eigentlichen, höchſten Sinne des Wortes „iſt" in Wahrheit nur Gott und das Sein der Geſchöpfe iſt zwar wirkliches Sein, aber doch auch als Sein nur Gleichnis des göttlichen Seins. Nur auf dieſe Weiſe hat die Schöpfung neben Gott Platz ohne eine Begrenzung ſeiner zu bedeuten.

An dieſem Punkte iſt es beſonders erſichtlich, wie die Analogie des Seins das eigentliche Rückgrat der Analogie zwiſchen Gott und Welt überhaupt iſt. Gott wäre nur begrenzt durch ein Sein, das im ſelben Sinne Sein wäre, wie er es iſt, ein Sein, das feſter beſtünde als logiſche Notwendigkeiten notwendig ſind, ein Sein, das im Grunde verkannt iſt, wenn man es überhaupt als nichtſeiend denken zu können glaubt. Nur deshalb können wir denken, daß Gott nicht ſei, weil wir von ſeinem Sein nur in Analogie zu unſerem Sein wiſſen, dieſes Sein aber nicht wirklich kennen.

Das folgende Kapitel, das über die logiſche Seite der Analogie handelt, wird im Zuſammenhang mit dieſem und dem vorhergehenden weiter zeigen, wie ſehr in der thomiſtiſchen Philoſophie Metaphyſik, Ontologie und Logik zuſammenhängen.

IX. Das logiſche Problem der Analogie.

Das logiſche Problem der Analogie iſt ein doppeltes, erſtens: Wie wird das nomen analogum ausgeſagt, und zweitens: Welchen Erkenntniswert beſitzt die in einem derartigen Satz formulierte Feſtſtellung über Gott? Die erſte Frage geht der zweiten der inneren Ordnung nach voraus.

„Praedicatio enim est quoddam, quod completur per actionem intellectus componentis et dividentis, habens tamen fundamentum in re, ipsam unitatem eorum, quorum unum de altero dicitur." (De ente et essentia cap. IV.) Eine Prädikation iſt demnach nicht fundiert, wenn das, von dem etwas ausgeſagt wird, und das, was ausgeſagt wird, nicht eine Einheit bilden.

Daraus ergibt ſich im Zuſammenhang mit der im vorigen Kapitel beſprochenen Unähnlichkeit in der Ähnlichkeit, der alia ratio in den analogata, daß dieſe Einheit zwiſchen Subjekt und Prädikat in den Anwendungsfällen des nomen analogum nicht beſtehen kann, wenn dieſes nomen analogum nicht als ſolches in ſich ſelbſt die Eigentümlichkeit der variierbaren ratio hätte. Mit anderen Worten, in den Fällen, wo beide analogata bekannt ſind, muß ſich die ratio des nomen analogum ſeinem Anwendungsbereich folgend anſchmiegend mitwandeln (z. B. „Schirm" von Regenſchirm, Baum, Schutz uſw.). Dort, wo das eine analogatum nicht in ſich, ſondern nur durch ſein analogiebegründendes Verhältnis zum anderen bekannt iſt, alſo in der Gott-Welt-Analogie, muß das nomen analogum, auf das nicht in ſich bekannte relatum, alſo hier auf Gott angewendet, die Veränderung der ratio in einer gewiſſen Richtung mitenthalten, wenn auch nicht den ihr unzugänglichen terminus dieſer Veränderung ſelbſt: die ratio illius, quod Deus est. Das nomen analogum, das Logiſche, muß alſo der similitudo analogica, dem Ontologiſchen, folgen in der Veränderung der ratio durch die Skala ihres Anwendungsbereiches (z. B. ens rationis, ens accidentale, ens substantiale, ipsum esse subsistens), trotz einer nicht näher zu faſſenden analogen „communis natura".

Wodurch wird nun die Richtung angegeben, in der die rationes analogorum, auf Gott angewandt, verändert werden müſſen. Thomas gibt ſie an: „Praedicatio solum secundum rationem differentiae, quae ad perfectionem pertinent, secundum quam a natura attenditur per imitationem." Alles, was durch den genus- und species-Charakter einer ratio gegeben iſt, das Bedingte und Beſchränkte, weil partizipierte Sein und der potentielle Charakter, den das genus gegenüber dem actus der differentia hat, wird von dem nomen analogum in ſeiner Anwendung auf Gott ausgeſchloſſen, nur die jeweiligen poſitiven Differenzen ſind es, um derent-

willen und denen gemäß die von der Schöpfung genommenen Namen auf Gott anzuwenden ſind[117]. Als das immer wieder (das beſondere genus gegenüber dem allgemeineren und die species gegenüber ihrem genus) Aktuierende drücken die Differenzen zugleich die perfectiones, das eigentlich Wichtige und Wertvolle an der Schöpfung aus (differentia sumitur a forma, quamvis non sit forma. De ente et essentia, cap. III.).

Weil nun die Differenzen auf die durch ſie jeweils zu beſonderen Gattungen und species vervollſtändigten genera durch ihre ratio, ihren Sinngehalt weſensmäßig bezogen werden, deshalb müſſen die rationes analogorum nicht nur von den mit genus und species gegebenen Beſchränktheiten gereinigt, ſondern in ihrem Inneren per remotionem et eminentiam geändert gedacht werden. Gleichwohl aber muß dies in ihrer eigenen Richtung, ihrem perfectio-Charakter nach geſchehen, ſo daß ihre Prädikation von Gott fundiert iſt durch die entſprechende Seite der göttlichen Vollkommenheit trotz der Änderung ihrer ratio, und Gott für die geſchöpflichen Vollkommenheiten die „mensura", allerdings nicht „unius rationis", „non coadaequata, sed excedens" bleibt.

Trotz dieſes äußerſt ſcharfſinnigen Sichzurechtlegens der analogen Prädikation durch Thomas bleibt natürlich auch für ihn, der mit Dionysius Pseudo-Areopagita gern von der „Dunkelheit" ſpricht, „in der Gott wohnen ſoll," die Analogie, im Ontologiſchen als reale Ähnlichkeitsbeziehung und im Logiſchen als Variation einer ratio in eine Richtung, die trotzdem die eigentlichſte Erfüllung dieſer ratio bedeuten ſoll, ein Rätſel.

Man darf natürlich nicht meinen, daß es bei dieſer Betonung der „alia ratio" innerhalb der analogata bzw. innerhalb der verſchiedenen Anwendungsfälle des nomen analogum nur und in erſter Linie auf eine bloße Veränderung zur Vermeidung der Univokation ankäme; damit hätte man keine Analogie, ſondern sinnloſe Äquivokation. Die Veränderung ſoll vielmehr eine ſinnvolle, dem Verhältnis von causatum zu causa und von imitatio zu origo folgende ſein. Zugrunde liegt dieſer Forderung der beſtimmt gerichteten Änderung der rationes die wohl zum Kern der theiſtiſchen und beſonders der chriſtlichen Weltanſchauung gehörende Überzeugung, daß die an ſich gebührende und dem innerſten Weſen alles Seins entſprechende Betrachtung aller Dinge und rationes die wäre, die Gott hat; d. h. ihr eigentliches, wahres Geſicht haben alle Dinge und ihre Beſtimmtheiten und Vollkommenheiten nur im Auge Gottes und wir haben eigentlich die „rückwärtige Anſicht[118]".

Für uns beſteht die Forderung, von der Kleinheit der Geſchöpfe aus die Größe Gottes zu denken; an ſich, das heißt für das erſte und eigentliche Sein, für Gott zeigt ſich in der essentia divina die Kleinheit alles Geſchöpflichen, Gott nur repräſ-

ſentierenden Seins und Soſeins. So wie das esse accidentale gegenüber dem für uns das Sein katexochen bedeutenden esse substantiale nur ein esse quodammodo et secundum quid iſt, ſo iſt alles geſchöpfliche Sein und aller geſchöpfliche Sinn nur ein Sein und Sinn quodammodo et secundum quid in Vergleich zu Gott.

Das erſcheint vielleicht abſonderlich. Es wäre aber unphiloſophiſch, zu glauben, daß unſer Sein abſolut das letztlich eigentliche und maßgebende ſein müſſe. Die Relativität des eigenen Seins deshalb zu leugnen, weil man ſie nicht unmittelbar ſieht, würde das Recht nehmen, einen ſo tiefen Geiſt wie Thomas kritiſch zu würdigen.

Man kann im Intereſſe einer richtigen und das weſentliche betonenden Thomas-Interpretation nicht genug die durchgängige Einſeitigkeit der Gott-Welt-Analogie, auch in logiſchem Betracht, d. h. inſofern dieſes Verhältnis durch Denken und Begriffe intendiert wird, ins Licht ſtellen: ſeinsmäßig und ſinnmäßig iſt Gott das Eigentliche, Feſte, Unbezogene und die Schöpfung das „In-etwa-mäßige", Abhängige und Bezogene. Man muß ſich bemühen, dies durchzudenken, daß im Sinne der thomiſtiſchen Analogie nicht bloß alles Geſchöpfliche „existere", ſondern alles geſchöpfliche Weſen und aller geſchöpfliche Sinn, trotz ſeiner Fähigkeit, die Menſchen durch ſich zu feſſeln und Gott vergeſſen zu machen, im Grunde und im Innerſten nicht auf ſich ſelbſt, ſondern auf ſeinen Urſprungshintergrund, auf das Eigentliche, auf Gott bezogen iſt.

Wegen der um des verſchiedenen Seinsmodus willen notwendigen inneren Änderung der ratio differentiae gilt auch für das damit verbundene Verhältnis von magis et minus nicht der Einwand, den ſich Thomas ſelbſt macht, „quod magis et minus non diversificant speciem[119]". Er ſelbſt entgegnet ihm: „concedo, nisi magis et minus causantur non ex diversa participatione (wie es bei Gradunterſchieden innerhalb der univocata der Fall iſt), sed ex gradu diversarum naturarum."

Aus der weſensmäßigen, inneren Bezogenheit der rationes auf einen beſtimmten modus essendi einerſeits und dem ſich über verſchiedene modi essendi erſtreckenden Charakter des analogen Begriffes anderſeits ergibt ſich auch, daß die Abſtraktion des analogum von den analogata eine andere ſein muß als die des univocum von den univocata: Bei den univocata iſt das Abſtrahierte für ſich denkbar und wird durch das Hinzutreten deſſen, von dem abſtrahiert wird, nicht in ſeinem Sinne ſelbſt verändert, während ſich der analoge Begriff in ſeinem eigenen Sinn ſelbſt über die Reihe der analogata hin ändert.

Bei den univocata kann man von dem nicht Gemeinſamen abſehen, weil es an ſich nichts mit dem Sinne des univocum zu tun hat („animal" kann verſtanden

werden, ohne daß „rationale" gedacht wird), bei den analogata dagegen kann man von dem nicht Gemeinſamen (modus essendi etc.) nicht eigentlich abſehen, weil das Nichtgemeinſame dieſelbe Sache betrifft wie das Gemeinſame und weil das, was in den analogata dem nomen analogum entſpricht, ohne das Nichtgemeinſame nicht eigentlich voll gedacht werden kann; man kann alſo davon nicht abſehen, man kann es nur überſehen wollen.

Bei den analogen Begriffen iſt das ſtreng Gemeinſame eigentlich nur das nomen, die vox. Der analoge Begriff ſelbſt gleitet gewiſſermaßen über ſeine Erfüllungen in den analogata, ſich jeweils anpaſſend, hinweg; er kann aber nur confuse, ohne irgendeine ſeiner Erfüllungen, alſo der Seinsbegriff nur unter konfuſer „praecisio" von ſeinen inferiora, akzidentelles oder ſubſtantielles oder abſolutes Sein, gedacht werden, während etwa das genus auf ſeine verſchiedenen species angewandt, ſich ſelbſt nicht ändert, ſondern durch den Hinzutritt einer Differenz zu ſeinen species vervollſtändigt, „kontrahiert", entſchieden, determiniert wird.

Die divisio der analogen Begriffe geſchieht nicht per differentiam, ſondern per modificationem. Die analoga ſind aber gegenüber den Einzelbegriffen der analogata keine eigentlichen Überbegriffe, weil ſie nicht wie ſolche von allem Darunterfallenden in univoker Weiſe erfüllt werden, ſondern ſie ſind der Ausdruck einer beſtimmten, aber trotzdem von den analogata nicht durch Abſtraktion im gewöhnlichen Sinne ablösbaren Verwandtſchaft derſelben.

Während ferner bei den univoca der Begriffsinhalt um ſo kleiner wird, je größer der Umfang iſt, iſt der Begriffsinhalt der analoga nicht in dieſer Weiſe von ſeinem Umfang abhängig, ſondern vielmehr durch ſeinen ſchmiegſamen, eben analogen Charakter befähigt, gerade wegen ſeines reichen Inhaltes, der mehr als ein dürftiger Gleichnisbeziehungen ermöglicht, auf vieles angewandt zu werden. Der univoke Begriff verdankt eben ſein Entſtehen und ſeinen Sinn der Unterſcheidung, der Abgrenzung, der Präziſion, der analoge dem Suchen nach Einheit, nach Ähnlichkeit nach Verwandtſchaft. Der univoke Begriff ſtellt die Mannigfaltigkeit der Welt feſt, der analoge die letzte innere Einheit und Verwandtſchaft (Seinsbegriff). Die Aufgabe des univoken Begriffes iſt es, die „multiplicatio in rebus creatis propter quam perfectissimam similitudinem inter Deum et creaturam" (Sc. g. II, 45, 1) möglichſt explicite zu konſtatieren; die Aufgabe des analogen Begriffes iſt es, thomiſtiſch gedacht, die transeunte Einheit alles Seins und Herkunft aus dem einen vollkommenen und abſoluten Sein zu betrachten.

Im Anſchluß an den Gegenſatz zwiſchen univoken und analogen Begriffen ließen ſich noch mancherlei beziehungsreiche Betrachtungen, insbeſondere über die Stellung von univocum und analogum zu Idee und Ideal anſtellen. Univoca werden

durch additio differentiarum ſpezifiziert, in ihrer Natur ſelbſt (in dem, was der genus-Begriff als ſolcher beſagt) aber durch dieſe additiones nicht vervollkommnet, freilich nur dann, wenn man die genera im ſtrengen Sinne „cum praecisione" (vgl. de ente et essentia, cap. III) verſteht, in dem ſie die Differenzen ausſchließen und „pars" werden. Analoga dagegen werden durch Modification ihrer ſelbſt eingeteilt und nehmen daher an den Gradunterſchieden ſelbſt, durch ihre Natur teil. Innerhalb des Bereiches, in dem ein Begriff, etwa der Begriff „weiſe" univok gebraucht wird, gibt es von ihm keine ſchlechthinnige und abſolute, ſondern nur eine mehr oder minder vollkommene Erfüllung; die iſolierte Setzung einer univoken ratio mag man „Idee" nennen; ſie iſt aber nicht etwas, wie Plato meint, Reales, Subſiſtierendes und beſagt weder ein maximum noch ein minimum an Vollkommenheit.

Überſchreitet man aber den univoken Bereich etwa des Begriffes „weiſe", indem man ihn ſubſiſtierend und damit eo ipso in einer anderen Seinsweiſe denkt, ſo ſetzt man dieſen Begriff auch iſoliert und für ſich, nun aber nicht als „Idee", jenſeits von maximum und minimum, ſondern als „Ideal", als ausgeſprochenes maximum, das nun nach Thomas nicht bloß als ens rationis, ſondern zwar nicht im platoniſchen (iſolierten) Sinne, vielmehr in der essentia divina ſein reales Sein hat.

Dementſprechend beſteht auch nicht zwiſchen den Ideen Gottes und dem geſchöpflichen Sein, ſondern zwiſchen der essentia Gottes und der Schöpfung nach Thomas das analoge Verhältnis, von dem bei Thomas die Rede iſt.

Nun zur anderen Seite des logiſchen Problems der Analogie, der Frage nach ihrem Erkenntniswert. Man hat allen Grund dieſe Frage zu erörtern, weil es ſo ſcheinen kann, als liefere die Feſtſtellung eines analogen Verhältniſſes zwiſchen zwei Gegenſtänden, von denen der eine anderweitig nicht bekannt iſt, wie es in der thomiſtiſchen Gott-Welt-Analogie der Fall iſt, über den anderweitig nicht gekannten Gegenſtand im Grunde keine eigentliche Erkenntnis.

Die Theſe lautet z. B.: Wenn man ſagt, Gott iſt „weiſe", ſo iſt hier weiſe nicht nur gereinigt von aller Verbindung mit abhängigem und beſchränktem Wirklichſein und unendlich geſteigert zu denken, ſondern ſelbſt der Sinn von „weiſe" iſt verändert zu denken, wenngleich man den anderen Sinn ſelbſt nicht denken kann, weil man ihn nicht kennt.

Man wird einwenden: Geſchieht nicht alle unſere Erkenntnis mittels einer ratio und wird nicht mit der Eindeutigkeit der ratio der Erkenntnis ihr Rückgrat und Sinn genommen?

Die Entgegnung wird darauf hinweiſen, daß mit der Ablehnung der una ratio noch nicht eine gewiſſe communis natura, eine gewiſſe Herkunftsverwandtſchaft der uns bekannten ratio mit der ratio in Gott auch beſtritten ſei.

Demgegenüber wird man zu bedenken geben, was dieſe communis natura denn anderes ſei als eine wenn auch ſehr allgemeine gemeinſame ratio und wozu man dann von der univocatio abgehe.

Der Thomiſt wird erwidern, daß der Gegner ein ſehr richtiges Moment im Auge habe, aber doch verkenne, daß man hier nicht mehr von gleicher ratio und Univokation reden kann. Was der Gegner meine, ſei das an „weiſe", wodurch dies eine Vollkommenheit, eine perfectio bedeute. Wenn er aber die perfectio „weiſe" ſo allgemein als möglich denke, dann denke er dabei immer noch, wenn auch nicht herausgeſchält und daneben, ſondern der ratio innewohnend, einen beſtimmten modus des Seins dieſer ratio, von dem er, wenn er wirklich die ratio „weiſe" denkt und nicht bloß ihr Wort innerlich ſpricht ohne den Gedanken „weiſe" wirklich zu vollziehen, nicht mehr abſtrahieren könne, ohne den er „weiſe" überhaupt nicht denken könne; er denke notwendig „weiſe" als etwas Akzidentelles. Gerade dieſer modus aber und damit die ganze ratio, ſoweit ſie in der Schöpfung wirklich iſt, ſei auf die Schöpfung beſchränkt und von Gott ausgeſchloſſen.

Der Gegner glaubt ſich natürlich ſofort wieder in die reine Äquivokation zurückgeſtoßen, denn von einer perfectio, die nicht durch eine uns bekannte und zugängliche ratio gedacht und gekannt ſein könne, habe man eben keine Erkenntnis.

Dem wird man von thomiſtiſcher Seite entgegenhalten, der Angreifer habe einen zu engen Begriff von Erkenntnis und verſtehe darunter eigentlich ſchon Kenntnis, Kennen im Sinne eines unmittelbaren, klaren Voraugenhabens, wie es uns etwa bei der irdiſchen ratio „weiſe" oder gar bei einer ſinnlichen Qualitätsgegebenheit, etwa einer Farbe, möglich ſei. Eine derartige „Kenntnis" käme aber auf natürlichem Wege, das heißt alſo für unſere menſchliche Erkenntniskraft, ſoweit ſie auf ſich ſelbſt angewieſen iſt, gar nicht in Frage, denn bei der Einfachheit und Unendlichkeit der ratio, um die es ſich handle, bei der Einfachheit der essentia divina könne die Erkenntnisform in uns, die ein wirkliches Kennen der ratio „Gott" ermöglichen würde, nur die essentia Dei ſelbſt ſein; dies aber ſei ohne eine beſondere übernatürliche Beeinfluſſung unſerer Natur durch Gott nicht möglich, weil Akt und Potenz immer im gleichen genus, im gleichen Seinsgrade ſeien.

Was von Gott ausgeſagt würde, ſeien die eigentlichen Poſitivitäten in der geſchaffenen Wirklichkeit, wenn man den Ausdruck wolle, die Werte. Freilich, man könne dieſe nicht ohne den Fehler einer gewiſſen concretio und compositio und und damit Abhängigkeit (wie ſie für den Namen „qui est" ja ausführlich beſprochen worden iſt), ausſagen. Aber es ſei doch wahrhaftig mehr als keine Erkenntnis, wenn man dieſe Vollkommenheiten von Gott ausſagen kann, unter der Bedingung, daß man gleichzeitig dieſen Fehler (der „concretio") als Fehler erkennt und ablehnt.

Daß dies nicht ſchon die Negation der vorhergegangenen Affirmation ſei, könne man deshalb behaupten, weil der unumgängliche Fehler (der mitgedachten concretio) nicht das betreffe, wodurch die ausgeſagte ratio eine Vollkommenheit bedeute. Schließlich habe man doch einen Begriff von Ähnlichkeit, Verwandtſchaft, Vorbild und Abbild und könne deshalb die Feſtſtellung, daß ein ſolches Verhältnis zwiſchen Gott und der Schöpfung beſtehe, nicht als abſolut keine Erkenntnis hinſtellen.

Der Gegner wird ausführen, wie ſich der Thomasanhänger allmählich über den perfectio-Begriff auf den Boden des „bonum" zurückgezogen habe und in dieſem Bereich leicht von Poſitivitäten reden könne, deren Ähnlichkeit nicht mehr begrifflich erfaßt werden könne, und ſich damit dem Angriff entziehe.

Demgegenüber wäre zu ſagen, daß ganz gewiß der letzte und tiefſte Grund für die Ausſage irdiſcher Vollkommenheiten von Gott dies ſei, daß man in der Welt eben bonitates finde und doch dem Schöpfer die Fülle der „bonitas" zuſchreiben müſſe. Wenn man aber auch die Güte der Geſchöpfe, die Werte, wenn man dieſes Wort will, erkennen könne, ſei es nun eine begrifflich faßbare Erkenntnis oder nicht, dann iſt es auch eine Erkenntnis, wenn man weiß, daß Gott alle dieſe „Güten" umfängt und überholt, ſo daß man im Beſitz Gottes alle Güte der Schöpfung, wenn auch auf uns unbekannte Weiſe, mitbeſitzen und auch nicht eine davon vermiſſen würde. Freilich eine wirkliche „Kenntnis" Gottes würde erſt dieſer Beſitz ſelbſt ſein. Das hat Thomas deutlich und oft genug hervorgehoben.

X. Zuſammenfaſſende und beurteilende Schlußbetrachtung.

Überblicken wir noch einmal zurückſchauend all das, was ſich uns im Anſchluß an die Entfaltung der die Analogie behandelnden Thomastexte ergeben hat, ſo erkennen wir in der Lehre von der Unmöglichkeit univoker und der Möglichkeit analoger Ausſagen über Gott weit mehr als eine rein logiſche Charakterifierung unſerer Beſtimmung des Weſens Gottes, wir erkennen darin ſowohl eine ganze Metaphyſik des univoken Begriffes und der logiſchen Verhältniſſe (genus, species, differentia), als auch eine umfaſſende Metaphyſik des inneren Verhältniſſes der Welt zu Gott und inſofern eine ganze „Weltanſchauung" im beſonderen, philoſophiſchen Sinne des Wortes.

Thomas' Anſichten laſſen ſich demgemäß in kurzen Sätzen folgendermaßen zuſammenfaſſen:

A: 1. Univoke Ausſagen gibt es nur über Inhalte, deren Weſen es nicht widerſpricht, mehrfach zu ſein, mehrfach vorzukommen. Denn die Ausſage eines univoken Begriffes von irgend etwas enthält ja ſchon eine gewiſſe Verdoppelung und Wiederholung dieſes Inhaltes (multiplicatio).

2. Daraus ergibt ſich, daß univok ausſagbare Inhalte ſich nur als „Teil" an Gegenſtänden finden können, denn durch ſich ſelbſt ſind ſie nicht mehrfach, alſo müſſen ſie durch etwas, das ſie aufnimmt, vervielfältigt werden (participatio).

3. Weil nun aber durch dieſes Teilnahmeverhältnis, in dem ſich allein univoke Inhalte finden, notwendig eine gewiſſe Zuſammengeſetztheit gegeben iſt und Zuſammengeſetztheit eine gewiſſe Bedingtheit und Potentialität enthält, kommen als Subjekte univoker Ausſagen nur bedingte, endliche, mit Potentialität behaftete Gegenſtände in Betracht (compositio).

4. Wegen des Aufgenommenſeins der univoken Inhalte in Verſchiedenem, wodurch die Mehrmaligkeit ermöglicht iſt, können dieſe Inhalte, ſoweit ſie voneinander univoce ausgeſagt werden können, nicht ihrer ganzen innerlich möglichen Vollkommenheit nach verwirklicht vorkommen, ſondern nur unvollkommen, auf die jeweiligen unterſchiedenen Träger eingeſchränkt (imperfectio).

B: 1. Als erſtes und notwendiges Sein, necesse esse, kann Gott keine Zuſammengeſetztheit enthalten, weil jegliche Zuſammengeſetztheit die abſolute Notwendigkeit ausſchließt (simplicitas Dei).

2. Ebenſo iſt es ausgeſchloſſen, daß Gott irgend etwas durch Teilnahme zukommt, weil er ja dadurch beſchränkt und zufällig, als „Fall von" gedacht würde (esse „subsistens").
3. Unvollkommenheit iſt gerade deshalb von Gott ausgeſchloſſen, weil er als die unbedingte Wirklichkeit alle Vollkommenheit in ſich ſchließt und es in ihm nichts Halbes, Unfertiges, Potentielles geben kann (actus perfectissimus).
4. Gott iſt abſolut und weſensmäßig einzig, ſonſt hätte er ſein Weſen nur durch Teilnahme. Er iſt in keinem Sinne multiplizierbar, auch nicht durch einen adäquaten, univoken Begriff von ihm, weil ſein Weſen nicht von ſeinem eigenen einzigen Sein abhebbar, ſondern damit identiſch iſt (solus Deus est „suum" esse).

C: 1. Von Gott gibt es alſo prinzipiell keine univoke Ausſage (Deus non in genere).
2. Die Schöpfung weiſt aber durch ihre Bedingtheit auf ein ſie Bedingendes hin, und zwar auf ein ſolches, welches, um die Schöpfung zubegründen, vor allem in dem Punkte unbedingt ſein muß, in dem die Schöpfung in erſter Linie bedingt iſt: im Sein. Damit, durch die Ähnlichkeit des Seins, iſt bereits das Gegenteil der Univokation, die pure Äquivokation abgelehnt (analogia entis).
3. Weil ſich aber das Weſen einer Urſache in der Weſensform der Wirkung durch irgend eine Ähnlichkeit ausprägt, und die Schöpfung die Wirkung Gottes iſt, darum muß ſie nicht bloß im esse, ſondern auch durch ihre Beſtimmtheiten Gott ähnlich ſein und ſo eine nicht bloß äquivoke, ſondern analoge Prädikation an ihr ſich findender Beſtimmtheiten von Gott fundieren (omne agens agit sibi simile).
4. Die analogen Ausſagen von Gott und der Schöpfung bedeuten nicht eine bloße Namensgemeinſamkeit auf Grund des ſie verbindenden Kauſalverhältniſſes, ſondern eine durch dieſes Verhältnis fundierte innere Ähnlichkeit (non analogia proportionis, sed analogia proportionalitatis).

D: 1. Weil Gott alles weſenhaft iſt und die Schöpfung alles nur durch Teilnahme und mangelhaft beſitzt, werden alle von der Schöpfung und Gott gebrauchten Namen zwar nicht der Bezeichnung nach, denn dieſe geht von der allein uns wirklich bekannten Schöpfung aus, aber der bezeichneten Sache nach in erſter Linie von Gott ausgeſagt, ſo daß alles ſinnvolle, poſitive, Vollkommenheit bedeutende Sein vor allem in Gott iſt und die Schöpfung mit ihren Vollkommenheiten nicht neben, ſondern unter Gott ſteht und auf ihn inhaltlich hinweiſt. (Quoad significationem nomina prius de creatura dicuntur, quoad rem significatam prius de Deo.)

2. Weil in der Schöpfung alle Formen und Vollkommenheiten partizipiert ſind, müſſen ſie auf ein nicht partizipiertes, vielmehr durch ſich ſelbſt ſubſiſtierendes Weſen als auf ihre Urſache zurückgehen: auf Gott. Als reiner Geiſt ſchafft aber Gott nicht ſinnlos, ſondern mit Wiſſen und Plan; er könnte aber die Schöpfung nicht wiſſen denn durch ſeine eigene Weſenheit. Denn ein anderes Prinzip ſeines „Im-Akt-Seins" kann der göttliche Intellekt nicht haben als die göttliche Weſenheit ſelbſt. Alſo muß dieſer Weſenheit, ſoll durch ſie die Welt erkannt werden, die Welt ähnlich ſein. (Deus cognoscit omnia per essentiam suam.)
3. Als die vollkommen ſich ſelbſt genügende causa efficiens der Schöpfung kann auch nur Gott die causa finalis, der letzte Sinn und Zweck der Schöpfung ſein und demnach nur im Hinblick auf ſich hin die Schöpfung informieren. Deshalb iſt die Welt nicht nur faktiſch Gott ähnlich, ſondern mit Notwendigkeit [120] und Sinn, um ihn durch Nachahmung zu repräſentieren. Die Welt iſt alſo durch ihre Ähnlichkeit zu Gott geradezu auf ihn hinbezogen (imitatio).

Die Vorausſetzungen für die Ablehnung der Univokation zwiſchen Schöpfung und Gott ſind demnach einerſeits die Metaphyſik des univoken Begriffes, wie wir es kurz nennen wollen, die die Univokation an beſtimmte ontologiſche Bedingungen geknüpft ſein läßt, derart, daß eine logiſche compositio (genus, esse und essentia, actus-potentia) irgendwie eine reale vorausgeſetzt, – und anderſeits die Lehre von der abſoluten Einfachheit und Einzigkeit Gottes als Ausfluß ſeines actus-purus-Charakters.

Die Vorausſetzungen für die Ablehnung der puren Äquivokation zugunſten der Analogie nun ſind einerſeits die Lehre von der Allvollkommenheit Gottes im Zuſammenhang mit dem esse-subsistens-Begriff (in dem esse in einem Maximal-, inhaltsgefüllten Sinne verſtanden iſt), die durch keine Vollkommenheit der Schöpfung irgendwie übertroffen werden könne, – und anderſeits die Anſchauungen über den Zuſammenhang von Kauſalität und Intentionalität oder Seinsmitteilung (Aktuierung) und Sinn- und Weſensmitteilung (omne agens agit sibi simile).

Dieſe Vorausſetzungen müßten der Gegenſtand einer nicht nur immanenten, ſondern objektiven Kritik zum Zwecke endgültiger Stellungnahme ſein, wie ſie nicht mehr im Rahmen unſerer Abhandlung liegt.

Die Anſchauung von der der logiſchen compositio zugrundeliegenden realen hat eine doppelte Wurzel:

Die eine iſt die ſogenante Abbildtheorie, die Auffaſſung, daß unſer Erkennen ein gewiſſes Abbilden des zu erkennenden Gegenſtandes iſt. Ihr entſpricht es alſo,

daß man das Erkennen nicht als ein bloßes Hinzielen, Hinſchauen auf etwas, ſondern als ein Nachbilden, alſo irgendwie ein Wiederholen des Gegenſtandes auffaßt. Ein ſolches Nachbilden kann es natürlich in univoker, adäquater, deckender Weiſe nur von Weſenheiten geben, die an ſich in ſolcher Weiſe wiederholbar ſind, demnach auch nicht vom Individuellen als ſolchem ſelbſt.

Die andere Wurzel iſt die Auffaſſung vom Entſtehen unſerer Begriffe durch Vergleichen und Unterſcheiden, durch Abſtraktion. Vergleichen und Unterſcheiden und demgemäß das eine Moment wieder, das andere nicht wieder vorfinden, gibt es aber auch nur, wo tatſächlich das Gleiche mehrfach iſt.

Wer hier näher prüfen will, müßte ſich fragen, ob und inwiefern wirklich das Weſen des Erkennens und Begriffebildens derart iſt.

Auch nach Thomas werden die Differenzen, wodurch ſich die engeren genera von den weiteren und die species von ihren genera unterſcheiden, nicht mehr ſelbſt wieder durch Differenzen begrifflich feſtgelegt und unterſchieden, ſie ſind nicht differentes, ſondern diversae, durch ſich ſelbſt verſchieden. Aber auch dieſe rationes differentiarum können bekanntlich nach Thomas nicht univok von Gott und der Schöpfung ausgeſagt werden, weil in ihrer ratio die Verwirklichung durch Teilnahme und damit die Möglichkeit der Mehrmaligkeit enthalten iſt und in Gott nichts iſt, was mehrmalig ſein könnte.

Gott gegenüber iſt man mit Thomas in einer ähnlichen Situation wie dem Individuellen gegenüber. Das Individuum iſt nach Thomas ineffabile, unausſagbar. Man kann es alſo auf keinen Ausdruck, auf keine Formel bringen. Denn alle Formel, alles Begriffliche, alles geſchöpfliche Weſen[121] ſogar, hat den Charakter des Allgemeinen, mehrmaliger Verwirklichung Fähigen, alſo des Unindividuellen. Gott als der, deſſen Weſen mit ſeinem eigenen, wenn man den Ausdruck cum grano salis nimmt, „individuellen" Sein identiſch iſt, kann ebenſowenig wie das individuelle Sein als ſolches durch eine ratio begrifflich erfaßt werden. Sein Erfaſſen iſt Gott ſelbſt. Gottes Weſen ſelbſt iſt ein Sichſelbſterkennen. Von Gott gibt es, doch damit kommen wir ins Theologiſche, nur eine adäquate, „univoke" Erfaſſung und die iſt Gott ſelbſt in ſeiner zweiten Perſon: Der Logos[122].

Doch wir können in dieſer Kritik nicht entſcheiden, ſondern für ſie nur die Anhaltspunkte angeben. Im übrigen ſind wir der Meinung, daß auch das Sein, welches der Sachverhalt des begrifflichen Erfaſſens von Etwas darſtellt, inſoferne es ein Sein eigener Art iſt, ſeine ontologiſchen Bedingungen haben kann und deshalb das begriffliche Erfaſſen durchaus nicht an ſich „allmächtig" zwiſchen allen erkennenden Weſen und allen Gegenſtandsarten möglich ſein muß. Daß alles Sein vernünftig, das heißt im letzten Grunde ſinnvoll und nicht ohne Weſen iſt,

iſt gewiß eine Grundanſicht der ſcholaſtiſchen Philoſophie, aber daß deshalb alles Sein durch alle geiſtigen Weſen innerlich und adäquat erfaßt werden könne und nicht vielleicht manches oder ein Sein nur durch ſich ſelbſt, das folgt daraus durchaus nicht und wäre ein Vergeſſen der Relativität des geſchöpflichen Seins, um derentwillen man ja gerade ein höheres Sein anzunehmen gezwungen iſt.

An dem Gottesbegriff als dem abſolut vollkommenen, vollwirklichen, unbedingten Sein, der die andere Vorausſetzung der Ablehnung der univocatio zwiſchen Gott und Welt iſt, werden ſowohl Theiſten als auch Atheiſten, denn auch dieſe haben einen Gottesbegriff, weniger leicht Kritik üben und jedenfalls werden nur ſolche an der Diskuſſion der „Analogie" ein ernſtliches Intereſſe haben, die mehr oder minder dieſen Gottesbegriff teilen, ſo daß wir uns hier eine kritiſche Würdigung des actus-purus-Begriffes ſchenken dürfen.

Schwieriger, aber noch weniger in dem Rahmen einer Diſſertation lösbar ſind zum Teil die kritiſchen Fragen gegenüber der Ablehnung der puren Äquivokation zu gunſten der Analogie. Dabei iſt weniger an das Problemhafte in dem esse-subsistens-Begriff gedacht, der zur Grundlage der Allvollkommenheit Gottes gemacht wird, als vielmehr an das Prinzip „omne agens agit sibi simile" in ſeiner Bedeutung für das Kauſalverhältnis.

Freilich, ohne Bedenklichkeiten iſt der esse-subsistens-Begriff durchaus nicht. Er enthält erſtens die, wenn man will platoniſche Anſchauung, daß alles subſiſtierende Weſen ſeine ganze mögliche Vollkommenheit erſchöpft und „iſt".

Damit kommt inſofern beinahe ein quantitatives Moment herein, als durch die behauptete ſpezifiſche Vollkommenheit alles Subſiſtierenden auch eine quantitative Minderung ausgeſchloſſen wird, nämlich dieſes, daß ein participans nicht ſoviel vom participatum in ſich hat als alle die participantia zuſammen oder gar das betreffende ſubſiſtierende ſpezifiſche Sein ſelbſt. Freilich iſt beim Subſiſtierenden im thomiſtiſchen Sinne an ein höheres als ein quantitatives Maximum gedacht, an ein abſolutes, weſensmäßiges. Die Steigerung des Subſiſtierenden vor dem Partizipierten wäre wirklich nur eine quantitative und nur durch das Maß des an ſich mit dem Partizipierten innerlich nicht identiſchen Partizipierenden beſtimmt, wenn nicht eben das Subſiſtierende (z. B. etwa wenn es ſubſiſtierende Wärme gäbe) im Vergleich zu dem ihm entſprechenden Partizipierten (das warme an einem warmen Gegenſtand) „alia ratione" wäre, wie Thomas ſagt. Anderſeits ſoll ja gerade das Subſiſtierende vom Partizipierenden völlig frei ſein. Es kann alſo die Steigerung nur in ſich ſelbſt haben, ja im Grunde handelt es ſich, wenn man Thomas zu Ende denkt, gar nicht um eine „Steigerung", ſondern umgekehrt im Falle der Partizipation um eine „Minderung", ein Abfallen (deficere), ſo daß für den allerletzten,

objektivſten Standpunkt das Subſiſtierende das Normale und das Partizipierte der Sonderfall, Gott das ontologiſch (nicht logiſch, nicht quoad nos) Selbſtverſtändliche und die Welt das Verwunderungswürdige wäre, deſſen Möglichkeit problematiſch iſt (vgl. VIII!).

Zweitens iſt es eine auffallende Eigentümlichkeit des esse-subsistens-Begriffes, daß dabei nicht wie bei den platoniſchen Ideen eine reine Wesenheit ſubſiſtiert; vielmehr iſt hier das, nicht bloß wodurch etwas, ſondern was ſubſiſtiert, das esse.

Gerade als ſubſiſtierendes esse nun muß es natürlich auch für Thomas mehr ſein als bloßes „Daſein", nämlich inhaltlich erfülltes Sein, aber doch nicht in dem Sinne des mit concretio und compositio verbundenen „ens".

Durch das Subſiſtieren wird das esse ſo, daß ihm nicht alle formae und essentiae wie beim geſchöpflichen esse gegenüberſtehen als das Rezipierende, dem das esse inhäriert, ſondern daß alle formae und Vollkommenheiten eben Vollkommenheiten und Beſtimmtheiten des esse ſelbſt ſind, allerdings nicht multipliciter, ſondern in einem einzigen actus (simpliciter). Deutet man esse subsistens als ens realissimum et perfectissimum unter betontem Ausſchluß der in „ens" enthaltenen concretio et compositio, ſo dürfte man Thomas wohl richtig und vernünftig und in ſeinem Sinne verſtanden haben.

Die Schwierigkeit, auf die man bei der poſitiven Analogiebegründung gegenüber der puren Äquivokation vor allem ſtoßen wird, iſt die mit dem Prinzip „omne agens agit sibi simile" verbundene, die das ganze Kauſalproblem aufrollt, und zwar in einer Hinſicht, die wert wäre, bei den Betrachtungen des Kauſalverhältniſſes immer mit ins Auge gefaßt zu werden: Man pflegt Kauſalprinzip, die Notwendigkeit einfach irgend einer Urſache für alles Entſtandene, und Kauſalgeſetz, die Notwendigkeit beſtimmter Urſachen bei beſtimmten Wirkungen, zu unterſcheiden und verſperrt ſich vielleicht gerade dadurch den Weg zur Löſung des Kauſalproblems, indem man ſcheidet, was in einem geſchieht, Aktualiſierung und Soſeinsmitteilung und dadurch den Gedanken von vorneherein verdrängt, ob nicht etwa das Kauſalverhältnis eigentlich zurückzuführen iſt auf ein inneres, auch von Soſein zu Soſein gehendes Abhängigſein. Freilich wäre dann um der Soſeinszuſammenhänge willen ein ganz beſonderes Eingehen eben auf ſpezielle Kauſalfälle notwendig. Der von der modernen Naturwiſſenſchaft und der mathematiſchen Durchdringung derſelben herkommende, funktionale, rein „geſetzmäßige" Kauſalbegriff müßte einmal dem inhaltlich gerichteten, durch das „omne-agens . . ."-Prinzip angedeuteten in einer ausführlichen Kontroverſe gegenübergeſtellt werden.

Selbſt wenn alle dieſe nun beſprochenen Vorausſetzungen der Analogielehre für einen Kritiker geſichert wären, hätte er noch einen Punkt für den Angriff: die

bereits erörterte Frage nach dem Erkenntniswert der Analogie bei Nichtgegebenſein des einen analogatum (Gott). Doch haben wir davon bereits gehandelt. Nur ſei nochmals betont, daß Thomas ſelbſt jede wirkliche „Kenntnis" Gottes durch rein natürliche Erkenntnismittel oft genug ausſchließt und in ihr gerade die jenſeitige Beſeligung erhofft.

Es bleibt uns noch, Thomas' Lehre von der Analogie der Welt zu Gott poſitiv, als philoſophiſche Weltanſchauung und Kind ſeiner individuellen Geiſtigkeit zu würdigen.

Eine Weltanſchauung bedeutet die Analogielehre inſofern, als durch ſie die Welt zu dem ewigen Sein in Beziehung geſetzt und ihr ein ganz beſtimmter Sinn zugewieſen wird, nämlich Gott, den Urſinn, das Weſen aller Weſen zu repräſentieren. Jedoch ſoll dies die Welt nicht durch bloßes Hindeuten auf Gott leiſten, ſondern durch innere Verwandtſchaft zu Gott, durch Nachahmung ſeines Weſens. Das heißt aber alles eher als dies, daß die Welt keinen eigenen Sinn habe; ſondern gerade dadurch, daß ſie einen eigenen Sinn, wirkliches Weſen und wirkliche Vollkommenheiten hat, ähnelt ſie Gott, dem in ſich Sinnvollen und Guten. Gerade deshalb kann es „weltliche" Menſchen geben, können Menſchen in der Welt befangen ſein, weil die Welt etwas Gottähnliches iſt und an der Güte und Poſitivität Gottes wirklichen Anteil hat. Im Sinne einer Innewohnung als causa exemplaris iſt Gott der Schöpfung immanent. Die thomiſtiſche Philoſophie iſt das Gegenteil aller altperſiſchen oder manichäiſierenden dualiſtiſchen Zerſpaltung des letzten Seinsgrundes.

Anderſeits liegt aber der Schwerpunkt, das eigentliche Zentrum alles Seins nicht in der Schöpfung, und auch nicht in dem „Gott + Schöpfung", einer Addition, die innerlich gar nicht möglich iſt, ſondern im eigentlichen Sein ſelbſt, in Gott. Eine wirkliche, innerliche Aufnahme dieſer Erkenntnis, die ſich der dadurch gegebenen vollkommenen Überflüſſigkeit der Welt ganz bewußt wäre, verlangt ein vollſtändiges inneres Aufgeben der gerade dem modernen Menſchen eingewöhnten Meinung, daß der Menſch der archimediſche Punkt ſei, auf den bezogen alles Sein, ſelbſt Gott, erſt ſeine „Bedeutung" bekomme, bedeutet ein inneres Ja-ſagen zu einer die ganze Selbſtbewertung im Grunde ſtürzenden Einſicht, ein Gottanerkennen, zu dem ſelbſt der religiöſe Menſch von heute nicht immer imſtande iſt. Iſt doch ſchließlich alle Philoſophie als „Weisheitsliebe" im tiefſten ein offenes und bereites Fragen „Was iſt wirklich und wo iſt mein Platz in dieſer Wirklichkeit?", ein Fragen, dem nie die ganze Antwort wird, wenn es aus ſelbſtiſchem „dieſes-und jenes-Suchen" und nicht aus demütigem Ernſte und tiefer Ehrfurcht geboren iſt. Die Tranſzedenz Gottes. Thomas iſt ebenſoſehr Gegner alles verwaſchenen Monismus und Pantheismus.

Wir ſind bereits mitten in der Würdigung der Analogielehre als Ausdruck des inneren religiöſen Lebens Thomas' begriffen. Freilich, man wird uns ins Wort fallen, die Analogielehre ſei doch ganz aus den ſich ſelbſt entwickelnden Problemen der ſcholaſtiſchen Philoſophie, etwa durch den Zuſammenſtoß von Plato (viele ſubſiſtierende Ideen) und Ariſtoteles (ein primum agens, νοῦς) in Thomas entſtanden; aber damit iſt es doch nicht im mindeſten ausgeſchloſſen, daß die faktiſche Geſtaltung und Durchführung der Analogielehre durchaus eine ſpezifiſche Leiſtung des thomiſtiſchen Genius ſein kann. Schließlich iſt zwar nicht der ganze Inhalt eines Syſtems, aber doch die Auswahl der Probleme und die beſonders eingehende und geniale Behandlung mancher davon durch die Individualität des Philoſophen bedingt und inſofern deren Ausdruck.

In einer Zeit, in der man noch ſo ſehr das Gewicht des Wortes kannte und würdigte – iſt hievon nicht gerade die Analogielehre als Unterſuchung der Tragbarkeit unſerer „Ausſagen" der beſte Beweis –, ſind die ſchlichten, geraden, aber vielſagenden Ausführungen Thomas' von der Welt als dem verglimmenden Abglanz des unendlichen, alles überragenden Gottes das Zeugnis einer ganz wahren, echten und tiefen Religioſität, deren Innerſtes ganz auf den Einzigen gerichtete Anbetung in Liebe und Ehrfurcht iſt.

FINIS

Anmerkungen.

[1] Diesen implicite gegebenen Hinweis auf etwas Außerweltliches hat man als Zirkel insofern abtun wollen, als darin schon vorausgesetzt werde, was durch die Relation erst gefunden werden soll: das ens non contingens, Gott. Man könne aus der Welt nichts erkennen, was nicht in ihr schon enthalten sei. Das Verhältnis müsse ein analytisches sein. Dem ist aber nicht so. Denn, wenn auch die conclusio durch die Prämissen normiert ist, so bildet sie doch eine neue Erkenntnis und wiederholt nicht einfach die Prämissen.

[2] Freilich, die „bloße" Konstatierung Gottes durch die schematische Kausalrelation bedeutete auch schon, daß Gott eben „Ursache" wäre und wäre insofern auch schon in etwa eine inhaltliche Bestimmung Gottes, aber eben doch nur eine solche, die Gottes Beziehung zur Welt betrifft und uns noch keinen Blick in sein Inneres tun läßt. Vgl. im Übrigen die folgenden Abschnitte des Textes!

[3] Diese Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Abstrahierens von der Unvollkommenheit scheint mir die eigentlich entscheidende in den ganzen Analogie- bzw. Univokationsproblemen zu sein. Vgl. dazu vor allem das IX. Kapitel dieser Arbeit. Es fragt sich eben, wie weit die Möglichkeit der Abstraktion reicht und ob es nicht gegenständliche Verbundenheiten gibt (wie in dem im Text folgenden Beispiel), die nicht durch Abstraktion getrennt werden können, ohne daß sich dadurch der Sinn der getrennten „Teile" selbst änderte oder gar zerstört würde. Einzelnes dazu sagen vor allem Kapitel I, III, IV, VIII, IX, X dieser Arbeit.

[4] Kapitel I.

[5] Kapitel III.

[6] Kapitel II.

[7] Kapitel VI.

[8] Kapitel V.

[9] Kapitel VII.

[10] Kapitel VIII.

[11] Kapitel IX.

[12] Kapitel X.

[13] Kapitel II.

[14] Kapitel IV.

[15] In sent. l. I. dist. 35, q1, a4, c: „cum in re duo sit considerare: scilicet naturam vel quiditatem rei, et esse suum, oportet quod in omnibus univocis sit communitas secundum rationem naturae, et non secundum esse, quia unum esse non est nisi in una re . . ."

[16] Hier drängt sich der Gedanke auf, daß doch dieses numerisch verschiedene esse selbst auch irgend etwas bedeuten und damit irgendeine Natur haben müsse. Demgegenüber kann man bereits an dieser Stelle (Näheres siehe Kapitel IV!) dies betonen, daß die Natur des esse, so wie es uns geläufig ist, jedenfalls keine selbständige, sondern nur eine relative sein kann, denn esse bedeutet doch das Wirklichsein von . . . x, also etwas, das erst in Verbindung mit einem, das ist, erfüllbar und sinnvoll ist.

Ferner ist hier zu sagen, daß es sich bei einer Aussage über Gott insofern „um mehrere Gegenstände handelt", als die Begriffe, die wir von Gott aussagen, irgendwie auch von empirischen Dingen aussagbar sein müssen. Denn an diesen sind sie gewonnen und man hätte gar keine Anschauung von ihrem Sinn und ihrer Bedeutung, träfen sie nicht irgendwie auf das Empirische zu.

[17] De veritate q2, a11, c: „. . . in omnibus enim univocis communis est ratio nominis utrique eorum de quibus nomen univoce praedicatur; et sic quantum ad illius nominis rationem univocata in aliquo aequalia sunt, quamvis secundum esse unum altero possit esse prius vel posterius . . ."

[18] De potentia q7, a7, c: „. . . omnis effectus agentis univoci adaequat virtutem agentis . . ."

[19] Eodem loco: „. . . etsi una sit ratio formae existentis in agente et in effectu, diversus tamen modus existendi impedit univocam praedicationem . . ."

[20] Receptio: Natürlich ist bei Thomas an keine Aufnahme des realen Wesens Gottes selbst gedacht, sondern nur an eine Nachahmung oder Widerspiegelung göttlicher Züge in der Schöpfung.

[21] Unter verschiedenem modus existendi brauchen aber hier noch nicht unmittelbar Verschiedenheiten wie die zwischen substantiellem und akzidentellem Sein verstanden werden, sonst könnte Thomas an dieser Stelle (siehe de pot. am oben angegebenen Orte!) nicht das Beispiel bringen, wenn man das Unmögliche annähme, daß die ratio der Güte in Gott und in den Geschöpfen dieselbe wäre, so dürften trotzdem Gott und Schöpfung nicht univoce gut genannt werden, weil, was in Gott unmateriell und einfach sei, in der Schöpfung materiell und vielfältig sei. Auch diese Ausdrücke bedeuten bereits modi des Seins. Dabei stehen immateriell und materiell nicht beziehungslos neben einfach und vielfältig; sucht doch Thomas und Aristoteles in der Materie gerade ein Prinzip des Vielfältigseins und der Mehrmaligkeit des Gleichen.

[22] Eodem loco: „. . . ens non dicitur univoce de substantia et accidente, propter hoc quod substantia est ens tamquam per se habens esse, accidens vero tamquam cuius esse est inesse. Ex quo patet quod diversa habitudo ad esse impedit univocam praedicationem entis."

[23] Diese Lehre, daß das Sein nicht univoce von seinen modi ausgesagt wird, geht bekanntlich insofern auf Aristoteles zurück, als dieser die Ansicht vertritt, das Sein werde nicht wie ein genus-Begriff ausgesagt. Im Einzelnen wird diese Frage im IV. Kapitel dieser Arbeit, Seite 39ff., erörtert.

[24] Eodem loco: „. . . et per consequens nec aliquid aliorum praedicabilium, inter quae est primum ipsum ens."

[25] Es ist eben bei jedem Begriff, der wie eines der Prädikabilien ausgesagt wird, immer ein bestimmter modus essendi implicite mitgemeint. Siehe dazu die Zusammenfassung am Schlusse dieses Kapitels!

[26] Summa contra gentiles I, 32: „. . . effectus, qui non recipit formam secundum speciem similem ei, per quam agens agit, nomen ab illa forma sumptum secundum univocam praedicationem recipere non potest."

[27] Eodem loco: „Si aliquis effectus ad speciem causae pertingat, praedicationem nominis univoce non consequitur, nisi secundum eumdem essendi modum eamdem speciem vel formam suscipiat. Non enim univoce dicitur domus, quae est in arte et in materia, propter hoc quod forma domus habet esse dissimile utrobique."

[28] Eodem loco: „Omne quod de pluribus univoce praedicatur, vel est genus, vel est species, vel differentia, vel accidens, aut proprium."

[29] Eodem loco: „Quod univoce de pluribus praedicatur, utroque illorum, ad minus secundum intellectum, simplicius est."

[30] Eodem loco: „Quod de pluribus praedicatur univoce secundum participationem cuilibet eorum convenit, de quo praedicatur; nam species participare dicitur genus, et individuum speciem. . . . omne quod participatur, determinatur ad modum participati; et sic partialiter sive particulariter habetur, et non secundum omnem perfectionis modum."

[31] Eodem loco: „Quod praedicatur de aliquibus secundum prius et posterius, certum est univoce non praedicari. Nam prius in diffinitione posterius includitur, sicut substantia in diffinitione accidentis, secundum quod est ens. Si igitur diceretur univoce ens de substantia et accidente, oporteret etiam quod substantia poneretur in diffinitione entis, secundum quod de substantia praedicatur; quod patet esse impossibile."

[32] Soweit diese Stelle die analogia entis im speziellen betrifft, siehe darüber im IV. Kapitel, Seite 39 ff.!

[33] Entscheidend ist wie bei dem modus existendi, so auch bei dem Moment des prius und posterius, ob davon abstrahiert werden kann, d. h. ob dieses Moment wie der modus existendi so mit der ratio zusammenhängt, daß sein Andersein die ratio selbst variieren würde.

[34] Compendium theologiae cap. 26: „Oportet autem univoce dictorum eandem definitionem esse."

[35] Summa theol. I. q13, a5, c: „Omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter: ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter et eodem modo."

[36] In den verschiedensten Ausprägungen und Variationen.

[37] Nur dann können Gegenstände mit einer ratio univoca bezeichnet werden, wenn diese ratio nicht zusammen mit dem Gegenstand ein Drittes bildet; denn dann könnte sie ja nicht vom ganzen Gegenstand ausgesagt werden, sondern wäre nur ein Teil davon (vgl. de ente et essentia cap. III!). Die ratio univoca muß vielmehr auf jenes andere Moment am Gegenstande, das ihre mehrmalige Wirklichkeit ermöglicht, (auf das participans) innerlich und wesentlich bezogen sein als auf etwas, das ihr nicht nur die Möglichkeit mehrmals und vielfältig zu sein gewährt, sondern überhaupt ihre ihr entsprechende Sinnerfüllung erst gewährleistet. Mit a. W.: Das Essentielle ist nach Thomas nicht als „reine Wesenssphäre" beziehungslos neben dem modus essendi z. B. des Partizipiertseins oder subsistenten Seins.

[38/39] In sent. l. I. dist. 35, q1, a4, c: „Quandocumque forma significata per nomen est ipsum esse, non potest univoce convenire, propter quod etiam ens non univoce praedicatur. Et ideo cum omnium quae dicuntur de Deo natura vel forma sit ipsum esse, quia suum esse est sua natura, propter quod dicitur a quibusdam philosophis, quod est ens non in essentia, et sciens non per scientiam, et sic de aliis, ut intelligatur essentia non esse aliud ab esse, et sic de aliis: ideo nihil de Deo et creaturis univoce dici potest."

Soweit hier eine Begründung der Analogie des Begriffes „ens" vorliegt, siehe darüber im Kapitel IV, Seite 39 ff.!

[40] De veritate q2, a11, c: „Creatura autem quantumcumque imitetur Deum, non potest pertingere ad hoc, ut eadem ratione aliquid sibi conveniat et Deo; illa enim quae secundum eandem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantiae sive quiditatis, sed sunt distincta secundum esse. Quidquid autem est in Deo, hoc est suum proprium esse; sicut enim essentia in eo est idem quod esse, ita scientia idem est quod scientem esse in eo; unde, cum esse quod est proprium unius rei, non possit alteri communicari, impossibile est, quod creatura pertingat ad eandem rationem habendi aliquid quod habet Deus; sicut impossibile est quod ad idem esse perveniat. Similiter etiam in nobis esset; si enim in Petro non differret homo et hominem esse, impossibile esset, quod homo univoce diceretur de Petro et Paulo, quibus est esse diversum."

[41] Daraus ergibt sich, daß essentia und esse nicht dasselbe bedeuten können auf Gott und Schöpfung angewandt, da doch essentia und esse bei der Schöpfung als Verschiedenes jedenfalls gedacht werden können.

[42] Vgl. das im I. Kapitel über die participatio Gesagte!

[43] Wenn man bei Gott von seinem Sein spricht, so vergleicht man damit eo ipso sein Sein

mit dem der geſchöpflichen Gegenſtände und berührt ſo notwendig die analogia „entis". Darüber im nächſten Kapitel.

[44] De pot. q7, a7, c: „Omnis effectus agentis univoci adaequat virtutem agentis. Nulla autem creatura, cum sit finita, potest adaequare virtutem primi agentis, cum sit infinita. Unde impossibile est quod similitudo Dei univoce in creatura recipiatur."

[45] Eodem loco: „Deus autem alio modo se habet ad esse quam aliqua alia creatura; nam ipse est suum esse quod nulli alii creaturae competit. Unde nullo modo univoce de Deo et creatura dicitur; et per consequens nec aliquid aliorum praedicabilium, inter quae est primum ipsum ens. Existente enim diversitate in primo, oportet in aliis diversitatem inveniri; unde de substantia et accidente nihil univoce praedicatur."

[46] Summa c. gent. I, 32: „Rerum autem, quarum Deus est causa, formae ad speciem divinae virtutis non perveniunt, cum divisim et particulariter recipiant, quod in Deo simpliciter et universaliter invenitur. Patet igitur quod de Deo et rebus aliis nihil univoce dici potest."

[47] Eodem loco: „Res autem aliae, etiamsi omnino similem formam consequerentur, non tamen consequuntur secundum eundem modum essendi; nam nihil est in Deo, quod non sit ipsum esse divinum, ut ex dictis (c. XIII) patet; quod in aliis rebus non accidit. Impossibile est igitur aliquid de Deo univoce et rebus aliis praedicari."

[48] Eodem loco: „De Deo autem nihil praedicatur ut genus, ut supra ostensum est (c. 25); et similiter nec ut differentia, nec etiam ut species, quae ex genere et differentia constituitur; nec aliquid ei accidere potest, ut supra demonstratum est (c. 23): et ita nihil de Deo praedicatur neque ut accidens neque ut proprium; nam proprium de genere accidentium est. Relinquitur igitur nihil de Deo et rebus aliis univoce praedicari."

[49] Eodem loco: „Deo autem, neque secundum rationem, neque secundum intellectum, potest esse aliquid simplicius; nihil igitur de Deo univoce et aliis rebus praedicatur."

[50] Würde der Seinsbegriff univok von Gott ausgeſagt, ſo wäre er inhaltlich einfacher als Gott, denn Gott müßte erſt durch eine Differenz vom allgemeinen Sein zu Gott ſpezifiziert werden.

[51] Summa c. gent. I, 32, fünftes Argument: „De Deo autem nihil dicitur per participationem; nam omne quod participatur, determinatur ad modum participati; et sic partialiter sive particulariter habetur et non secundum omnem perfectionis modum. Oportet igitur nihil de Deo et rebus aliis univoce praedicari."

[52] Eodem loco: „Nihil autem de Deo et rebus aliis praedicatur eodem ordine, sed secundum prius et posterius, cum de Deo omnia praedicentur essentialiter; dicitur enim ens quasi ipsa essentia et bonus quasi ipsa bonitas. De aliis autem fiunt praedicationes per participationem: sicut Socrates dicitur homo non quod sit ipsa humanitas, sed humanitatem habens. Impossibile est igitur aliquid de Deo et rebus aliis univoce dici."

[53] Compendium theol. cap. 26: „Univoce (nomina de Deo) dici non possunt, cum definitio eius quod de creatura dicitur, non sit definitio eius quod dicitur de Deo."

[54] Summa theol. I. q13, a5, c: „. . . omnes rerum perfectiones quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite et simpliciter. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem distinctam secundum rationem distinctionis ab aliis; puta cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia et ab esse ipsius, et ab omnibus huiusmodi; sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum vel ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et sic cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam, non autem cum dicitur de Deo; sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eandem rationem

hoc nomen sapiens de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur."

[55] Mit der Zugehörigkeit zu einem genus ist eben nach Thomas die Identität von Wesen und Dasein durchbrochen.

[56] Nämlich die Identität von Wesen und Dasein, insofern sie Voraussetzung für das völlige Freisein Gottes von jeder Potentialität ist.

[57] Subsistieren, schlechthinnig, einfach, immateriell etwas sein gegenüber partizipieren, nur secundum quid, vielfältig, materiell etwas sein.

[58] Damit ist natürlich nicht bestritten, daß diese absolute Unmöglichkeit aus der Relation (Abhängigkeit usw.) der Welt zu Gott erkannt wird.

[59] Die Ablehnung univoker Aussagen über Gott auf Grund der Identität von Wesen und Dasein in ihm und aus der daraus gefolgerten Nichtzugehörigkeit zu einem genus ist durchaus nicht dasselbe wie die „analogia entis", sondern bei Thomas in erster Linie selbständig abgeleitet, wenn sie auch die „analogia entis" implicite mitbesagt.

[60] De ente et essentia: „Praedicatio enim est quoddam, quod completur per actionem intellectus componentis et dividentis, habens tamen fundamentum in re, ipsam unitatem eorum, quorum unum de altero dicitur."

[61] Animal ist nicht seinsfähig, aber animal rationale oder animal non rationale ist seinsfähig.

[62] Damit, daß das esse die Einzigkeit aller Dinge „trägt", ist es natürlich noch nicht das Individuationsprinzip. Dieses ist vielmehr nach Thomas bei allen aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen die materia quantitate signata. Freilich ließe sich hiegegen sachlich manches einwenden und vor allem liegen Parallelen zwischen Materie und Form einerseits und esse und essentia anderseits oft recht nahe.

[63] Vgl. Geyser, Hauptprobleme der Metaphysik, Seite 73 ff.

[64] Vgl. Geyser, Hauptprobleme der Metaphysik, Seite 72 ff.

Es müßte folgerichtig so sein, daß nicht bloß alle Begriffe, die wir auf Gott anwenden, auf ihn nur analog zutreffen, sondern, daß diese Anwendung, diese Hinbeziehung selbst nur analog zu dem sonstigen Anwenden von Begriffen auf Gegenstände geschieht. Kurz: Gott gegenüber verlieren Begriff und Urteil streng genommen ihr Recht und ihren Sinn. Dies ist freilich nur eine Konsequenz, die Thomas selbst nicht gezogen hat oder höchstens insofern, als er – nun als Theologe – sagt, von Gott gebe es überhaupt keine adäquate Erfassung denn durch den „filius", den Logos, das Verbum, die zweite Person der Gottheit.

[65] S. theol. I. q3, a5, c: „Primo quidem: Species constituitur ex genere et differentia; semper autem id, a quo sumitur differentia constituens speciem, se habet ad illud unde sumitur genus sicut actus ad potentiam."

Die differentia muß als aktuierendes Prinzip auf das genus innerlich bezogen sein, aber umgekehrt muß das genus als das Potentielle zur Aktuierung gerade durch seine es spezifizierenden Differenzen geeignet sein. Vgl. de ente et essentia cap. III. Man tut sich mitunter schwer, zu unterscheiden, inwieweit das Potenz-Akt-Verhältnis auf das Verhältnis von genus und differentia bei Thomas nur gleichnisweise, und inwieweit es mit seinem vollen Sinn angewandt wird. Denn bei Thomas ist das Logische und Metaphysische nicht in allem ausdrücklich geschieden infolge seiner ihn mit Aristoteles verbindenden Grundanschauung von der Parallelität zwischen Sein und Erkennen (ens et verum convertuntur).

[66] Aristoteles, met. III., 3; 998b: οὐχ οἷόν τε δὲ τῶν ὄντων (οὔτε το ἓν) οὔτε τὸ ὂν εἶναι γένος. ἀνάγκη μὲν γὰρ τὰς διαφορὰς ἑκάστου γένους καὶ εἶναι (καὶ μίαν) εἶναι ἑκάστην, ἀδύνατον δὲ κατηγορεῖσθαι ἢ τὰ εἴδη τοῦ γένους ἐπὶ τῶν οἰκείων διαφορῶν, ἢ τὸ γένος ἄνευ τῶν αὐτοῦ εἰδῶν."

[67] Summa theol. I. q3, a5, c: „Omne enim genus habet differentias, quae non participant

essentiam generis; nulla autem differentia potest inveniri quae esset extra ens, quia non ens non potest esse differentia."

[68] De potentia q7, a3, ad 4: „. . . Ens enim non potest esse alicuius genus, . . ., cum nihil possit addi ad ens quod non participet ipsum; differentia vero non debet participare genus."

[69] S. c. g. I, 25: „. . . Si ens esset genus, oporteret differentiam aliquam inveniri, per quam traheretur ad speciem; nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quod genus sit in ratione differentiae; quia sic genus poneretur bis in diffinitione speciei. Sed oportet differentiam esse praeter id quod intelligitur in ratione generis. Nihil autem potest esse quod sit praeter id quod intelligitur per ens . . . Relinquitur ergo quod ens non sit genus."

[70] Nämlich erſtens als genus der betreffenden species und zweitens als Beſtandteil der Differenz.

[71] De potentia q7, a3, ad 4: „. . . „Ens per se" non est definitio substantiae . . ."

[72] S. c. g. I, 25: „. . . In diffinitione substantiae non est ens per se. Ex hoc enim quod dicitur ens, non posset esse genus, quia iam probatum est quod ens non habet rationem generis; similiter nec ex hoc quod dicitur per se, quia hoc non videtur importare nisi negationem tantum; dicitur enim ens per se ex hoc quod non est in alio, quod est negatio pura, quae nec potest rationem generis constituere; quia sic genus non diceret quid est res, sed quid non est . . ."

[73] S. theol. q50, a4, ad 1: „. . . Differentia est nobilior genere, sicut determinatum indeterminato et proprium communi . . ."

[74] Vgl. Geyſer, Erkenntnistheorie des Ariſtoteles, Kapitel II, § 1.

[75/76/77] Dieſe durch eine bekannte Bibelſtelle angeregte Frage nach dem Vorrecht des Namens „qui est" behandelt Thomas an den Stellen: in sent. l. I., dist. 8, q1 a1, a3; de potentia q3 a6, q6 a1, q7 a1 c fin., ad 1, q10 a1 ad 9, super lib. Dion. De div. nom. c. 5 litt. 3, und beſonders klar und überſichtlich in der folgenden Stelle aus der Summa theologica, I. q13, a11, c:

„Respondeo dicendum quod hoc nomen „qui est", triplici ratione est maxime proprium Dei.

Primo quidem propter sui significationem. – Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est, quaest. 3, art. 4, manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum; unumquodque enim denominatur a sua forma.

Secundo propter eius universalitatem. – Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia, vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliquid supra ipsum secundum rationem. Unde quodammodo informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae, secundum quod in se est, sed quemcumque modum determinat circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia, et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis. Unde Damascenus, lib. I. orthod. Fid., cap. 12, ante med., dicit quod „principalius omnibus quae de Deo dicuntur nominibus, est, qui est; totum enim in se ipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum." Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei; sed hoc nomen, qui est, nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes, et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum.

Tertio vero ex eius consignificatione; – significat enim esse in praesenti; et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cuius esse non novit praeteritum, vel futurum, ut dicit Augustinus in 5 de Trinit., cap. 2, et lib. 8 quaest. 3, quaest. 17."

[78] In sent. l. I. dist. 35 q1, a4, c: „Et ideo quidam dicunt, quod quidquid de Deo et creatura

dicitur, per puram aequivocationem dicitur. Sed hoc etiam non potest esse; quia in his quae sunt pure aequivoca per casum et fortunam, ex uno non cognoscitur alterum, ut quando idem nomen duobus hominibus convenit. Cum igitur per scientiam nostram deveniatur in cognitionem divinae scientiae, non potest esse quod sit omnino aequivocum."

[79] Vgl. Kapitel II.

[80] Eodem loco: „Et ideo dicendum, quod scientia analogice dicitur de Deo et creatura, et similiter omnia huiusmodi. Sed duplex est analogia. Quaedam secundum convenientiam in aliquo uno quod eis per prius et posterius convenit; et haec analogia non potest esse inter Deum et creaturam, sicut nec univocatio. Alia analogia est, secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur; et haec analogia est creaturae ad Deum."

[81] De veritate q2, a11, c: „. . . sed secundum analogiam; quod nihil est aliud dictu quam secundum proportionem. Convenientia enim secundum proportionem potest esse duplex; et secundum hoc, duplex attenditur analogiae communitas. Est enim quaedam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam, vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate, eo quod est eius duplum; convenientia etiam quandoque attenditur duorum ad invicem inter quae non sit proportio sed similitudo duarum ad invicem proportionum; sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarii ita quaternarius binarii. Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis; unde et secundum modum primae convenientiae invenimus aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet; sicut ens dicitur de substantia et accidente ex habitudine quam substantia et accidens habent; et sanum dicitur de urina et animali ex eo quod urina habet aliquam similitudinem ad sanitatem animalis."

[82] Eodem loco: „Quandoque vero dicitur aliquid analogice secundo modo convenientiae; sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu eo quod sicut visus est in oculo, ita intellectus est in mente. Quia ergo in his quae primo modo analogice dicuntur, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, impossibile est aliquid per hunc modum analogiae dici de Deo et creatura; quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum per quam possit divina perfectio determinari."

[83] Eodem loco: „Sed in alio modo analogiae nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune; et ideo secundum illum modum nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et creatura. Sed tamen hoc dupliciter contingit: quandoque enim illud nomen importat aliquid ex principali significatione, in quo non potest attendi convenientia inter Deum et creaturam, etiam modo praedicto, sicut est in omnibus quae symbolice de Deo dicitur ut cum dicitur leo, vel sol, vel aliquid huiusmodi. Quia in horum definitione cadit materia, quae Deo attribui non potest. Quandoque vero nomen quod de Deo et creatura dicitur nihil importat ex principali significato secundum quod non possit attendi praedictus convenientiae modus inter creaturam et Deum; sicut sunt omnia in quorum definitione non clauditur defectus, nec dependent a materia secundum esse, ut ens, bonum, et alia huiusmodi."

[84] In quantum non ens.

[85] De potentia q7, a7, c ad finem: „Huius autem praedicationis duplex est modus. Unus quo aliquid praedicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium, sicut ens de qualitate et quantitate per respectum ad substantiam. Alius modus est quo aliquid praedicatur de duobus per respectum unius ad alterum, sicut ens de substantia et quantitate. In primo autem modo praedicationis oportet esse aliquid prius duobus, ad quod ambo respectum

habent, sicut substantia ad quantitatem et qualitatem; in secundo autem non, sed necesse est unum esse prius altero. Et ideo cum Deo nihil sit prius, sed ipse sit prior creatura, competit in divina praedicatione secundus modus analogiae, et non primus."

[86] Summa contra gentiles I, cap. 34: ... . . Analogice; hoc est secundum ordinem vel respectum ad aliquod unum.

Quod quidem dupliciter contingit.

Uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquod unum, sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut eius conservativum, urina ut eius signum.

Alio modo secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum: sicut ens de substantia et accidente dicitur, secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non secundum quod substantia et accidens ad aliquod tertium referantur.

[87] Eodem loco: „Huiusmodi ergo nomina de Deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum, oporteret enim aliquid Deo ponere prius, sed modo secundo.

[88] Eodem loco: „In huiusmodi autem analogica praedicatione ordo attenditur idem secundum nomen et secundum rem, quandoque vero non idem. Nam ordo nominis sequitur ordinem cognitionis, quia est signum intelligibilis conceptionis. Quando igitur id, quod prius est secundum rem, invenitur etiam cognitione prius, idem invenitur prius et secundum nominis rationem et secundum rei naturam. Sic substantia prior est accidente: natura, in quantum substantia est causa accidentis; et cognitione, in quantum substantia in diffinitione accidentis ponitur. Et ideo ens dicitur prius de substantia quam de accidente, et secundum naturam, et secundum nominis rationem.

Quando vero illud, quod est prius secundum naturam, est posterius secundum cognitionem, tunc in analogicis non est idem ordo secundum rem et secundum nominis rationem; sicut virtus sanandi, quae est in sanativis, prior est naturaliter sanitate quae est in animali, sicut causa effectu. Sed, quia hanc virtutem per effectum cognoscimus, ideo etiam ex effectu nominamus. Et inde est, quod sanativum est prius ordine rei, sed animal dicitur prius sanum secundum nominis rationem.

Sic igitur, quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de Deo et rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius; unde et nominari dicitur a suis causatis."

[89] Comp. theol. cap. 26: „Haec autem nomina quae dicuntur de Deo et de aliis rebus, attribuuntur Deo secundum aliquem ordinem quem habet ad istas res, in quibus intellectus significata eorum considerat; unde et per alias res ratiocinari de Deo possumus. Non igitur omnino aequivoce dicuntur ista de Deo et de aliis rebus, sicut ea, quae sunt a casu aequivoca. Dicuntur igitur secundum analogiam, idest secundum proportionem ad unum. Ex eo enim quod alias res comparamus ad Deum sicut ad suam primam originem, huiusmodi nomina quae significant perfectiones aliarum rerum Deo attribuimus."

[90] Eodem loco: „Ex quo patet quod licet quantum ad nominis impositionem huiusmodi nomina per prius de creaturis dicantur, eo quod ex creaturis intellectus nomina imponens ascendit in Deum; tamen secundum rem significatam nomen per prius dicuntur de Deo, a quo perfectiones descendunt in alias res."

[91] S. theol. I. q13, a5, c: „Dicendum est igitur, quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam idest proportionem.

Quod quidem dupliciter contingit in nominibus: vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina, in quantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis; cuius hoc quidem signum est, illud vero causa: vel

ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali, in quantum medicina est causa sanitatis, quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice et non aequivoce pure neque pure univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est. Et sic hoc quod dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum ut ad principium et causam in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et ita iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in iis quae analogice dicuntur est una ratio, sicut est in univocis, nec totaliter diversa sicut in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur significat diversas proportiones ad unum; sicut sanum de urina dictum significat signum sanitatis animalis, de medicina vero dictum significat causam eiusdem sanitatis."

[92] In sent. l. I. dist. 19, q5, a2, ad 1: „Ad primum igitur dicendum, quod aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter: vel secundum intentionem tantum et non secundum esse; et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius; non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali."

[93] Eodem loco: „Vel secundum esse et non secundum intentionem; et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicuius communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis. Unde logicus, qui considerat intentiones tantum, dicit hoc nomen corpus de omnibus corporibus univoce praedicari: sed esse huius naturae non est eiusdem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. Unde quantum ad metaphysicum et naturalem, qui considerant res secundum suum esse, nec hoc nomen corpus nec aliquid aliud dicitur univoce de corruptibilibus et incorruptibilibus, ut patet X. Met. text. 5, ex philosopho et commentatore."

[94] Eodem loco: „Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est quando neque parificantur in intentione communi neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem maioris vel minoris perfectionis. Et similiter dico, quod veritas et bonitas et omnia huiusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint et in creaturis secundum rationem maioris perfectionis et minoris; ex quo sequitur, cum non possint esse secundum unum esse utrobique, quod sint diversae veritates."

[95] In sent. l. I. dist. 35, q1, a4, c: „Et ideo quidem dicunt quod, quidquid de Deo et creatura dicitur, per puram aequivocationem dicitur. Sed hoc etiam non potest esse; quia in his quae sunt pure aequivoca per casum et fortunam, ex uno non cognoscitur alterum, ut quando idem nomen duobus hominibus convenit. Cum igitur per scientiam nostram deveniatur in cognitionem divinae scientiae non potest esse quod sit omnino aequivocum."

[96] De verit. q2, a11, c: „Nec tamen potest dici quod omnino aequivoce praedicetur quidquid de Deo et creatura dicitur; quia si non esset aliqua convenientia creaturae ad Deum secundum rem, sua essentia non esset creaturarum similitudo; et ita cognoscendo essentiam suam non cognosceret creaturas. Similiter etiam nec nos ex rebus creatis in cognitionem Dei pervenire possemus."

[97] Eodem loco: „Nec nominum quae creaturis aptantur, unum magis de eo dicendum esset quam aliud; quia ex aequivocis non differt quocumque nomen imponatur, ex quo nulla rei convenientia attenditur."

[98] De pot. q7, a7, c: „Quidam autem aliter dixerunt quod de Deo et creatura nihil prae-

dicatur analogice, sed aequivoce pure. Et huius opinionis est Rabbi, ut ex suis dictis patet. Ista autem opinio non potest esse vera; quia in pure aequivocis quae philosophus nominat a casu aequivoca, non dicitur aliquid de uno per respectum ad alterum. Omnia autem quae dicuntur de Deo et creaturis, dicuntur de Deo secundum aliquem respectum ad creaturas, vel e contrario, sicut patet per omnes opiniones positas de expositione divinorum nominum. Unde impossibile est, quod sit pura aequivocatio. Item, cum omnis cognitio nostra de Deo ex creaturis sumatur, si non erit convenientia nisi in nomine tantum, nihil de Deo sciremus nisi nomina tantum vana, quibus res non subesset. Sequeretur etiam, quod omnes demonstrationes a philosophis datae de Deo, essent sophisticae; verbi gratia, si dicatur quod omne quod est in potentia, reducitur ad actum per ens actu, et ex hoc concluderetur quod Deus esset ens actu cum per ipsum omnia in esse educantur, erit fallacia aequivocationis, et sic de omnibus aliis. Et praeterea oportet causatum esse aliqualiter simile causae; unde oportet de causato et causa nihil pure aequivoce praedicari, sicut sanum de medicina et animali."

[99] S. c. g. I, 33: „Ex praemissis etiam patet, quod quidquid de Deo et rebus aliis praedicatur, non secundum puram aequivocationem dicitur sicut ea quae sunt a casu aequivoca. Nam in his quae sunt a casu aequivoca, nullus ordo aut respectus attenditur unius ad alterum; sed omnino per accidens est quod unum nomen diversis rebus attribuitur; non enim nomen impositum uni signat ipsum habere ordinem ad alterum. Sic autem non est de nominibus quae de Deo dicuntur et creaturis. Consideratur enim in huiusmodi nominum communitate ordo causae et causati, ut ex dictis (c. 29 et 32) patet. Non igitur secundum puram aequivocationem aliquid de Deo et rebus aliis praedicatur."

[100] Eodem loco: „Ubi est pura aequivocatio, nulla similitudo in rebus illis attenditur, sed solum unitas nominis. Rerum autem ad Deum est aliquis modus similitudinis, ut ex praedictis (c. 29) patet, relinquitur ergo quod non dicantur de Deo secundum puram aequivocationem."

[101] S. c. g. I, 29: „Effectus enim a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione. Necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri: de natura enim agentis est ut agens sibi simile agat, quum unumquodque agat secundum quod actu est. Unde forma effectus in causa excedente invenitur quidem aliqualiter, sed secundum alium modum et aliam rationem; ratione cuius causa aequivoca dicitur."

[102] Doch kann auch bei Verurſachung nur akzidenteller Veränderungen die Ähnlichkeit der Wirkung zur Urſache mitunter recht anſchaulich werden, z. B. wenn eine Bewegung eine andere hervorruft.

[103] Eodem loco: „Ita etiam et Deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet et dissimilitudinem simul."

[104] Eodem loco: „Eadem similia sunt Deo et dissimilia. Similia quidem, secundum imitationem eius qui non est perfecte imitabilis, qualem in eis esse contingit; dissimilia autem, secundum quod causata habent minus suis causis." Dionysius (de divinis niminibus, c. IX).

Zu Note [104] auf Seite 87: Vgl. demgegenüber die Leibnizſche Monade als ſelbſt der Kosmos im Kleinen!

[105] Eodem loco: „Secundum tamen hanc similitudinem convenientius dicitur Deo creatura similis, quam e converso. Simile enim alicui dicitur quod eius possidet qualitatem vel formam. Quia igitur id, quod in Deo perfecte est, in rebus aliis per quamdam deficientem participationem invenitur, illud secundum quod similitudo attenditur, Dei quidem simpliciter est, non autem creaturae. Et sic creatura habet, quod Dei est; unde et Deo recte similis dicitur. Non autem sic potest dici Deum habere quod creaturae est.

Unde nec convenienter dicitur Deum creaturae similem esse; sicut nec hominem dicimus suae imagini fore similem, cui tamen sua imago recte similis enuntiatur. Multo igitur etiam

minus proprie dicitur, quod Deus creaturae similetur. Nam assimilatio motum ad similitudinem dicit, et sic competit ei, quod ab alio accidit unde simile sit. Creatura autem accipit a Deo unde ei sit similis, non autem e converso. Non igitur Deus creaturae assimilatur, sed magis e converso."

[106] S. c. g. I, 33: „Quando unum de pluribus secundum puram aequivocationem praedicatur, ex uno eorum non possumus duci in cognitionem alterius. Nam cognitio rerum non dependet ex vocibus, sed ex ratione nominis. Ex his autem, qnae in rebus aliis inveniuntur, in divinorum cognitionem pervenimus, ut ex dictis (cap. 3 et 31) patet. Non igitur secundum puram aequivocationem dicuntur huiusmodi attributa de Deo et aliis rebus."

[107] Eodem loco: „Aequivocatio nominis processum argumentationis impedit. Si igitur nihil diceretur de Deo et creaturis nisi pure aequivoce, nulla argumentatio fieri posset procedendo de creaturis ad Deum; cuius contrarium patet ex omnibus loquentibus de divinis."

[108] Eodem loco: „Frustra aliquod nomen de aliquo praedicatur, nisi per illud nomen aliquid de eo intelligamus. Sed, si nomina praedicantur de Deo et creaturis omnino aequivoce, nihil per illa nomina intelligimus de Deo, quum significationes illorum nominum notae sint nobis solum secundum quod de creaturis dicuntur. Frustra igitur diceretur aut probaretur de Deo, quod Deus est bonus vel si quid aliud huiusmodi est.

Si autem dicatur quod per huiusmodi nomina solum de Deo cognoscimus quid non est, ut scilicet ea ratione dicatur vivens, quia non est de genere rerum inanimatorum et sic de aliis; ad minus oportebit quod „vivens", de Deo et creaturis dictum, conveniat in negatione inanimati; et sic non erit pure aequivocum."

[109] Compendium theol. cap. 26: „Similiter autem nec omnino aequivoce. In his enim, quae sunt a casu aequivoca, idem nomen imponitur uni rei nullo habitu respectu ad rem aliam: unde per unum non potest ratiocinari de alio. Haec autem nomina quae dicuntur de Deo et de aliis rebus, attribuuntur Deo secundum aliquem ordinem quem habet ad istas res, in quibus intellectus significata eorum considerat; unde et per alias res ratiocinari de Deo possumus."

[110] Summa theol. I. q13, a5, c: „Sed nec etiam pure aequivoce, ut aliqui dixerunt. Quia secundum hoc ex creaturis nihil posset cognosci de Deo nec demonstrari, sed semper incideret fallacia aequivocationis. Et hoc est tam contra Philosophum, VIII Phys., et XIII Met., qui multa demonstrative de Deo probat, quam etiam contra Apostolum dicentem Rom., I, 20: „Invisibilia per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur."

[111] Diese Gedanken fußen auf der aristotelischen Potenz-Aktlehre. Vgl. des Aristoteles Definition der Bewegung!

[112] Alles esse (im Sinne von wirklich sein, existieren) ist nach der thomistischen Scholastik im letzten Grunde von Gott selbst immerwährend getragen. (Fortdauer des Schöpfungsaktes.) Dagegen können irdische Ursachen eine Potenz in den Akt überführen und insofern actu tale esse bewirken.

[112a] Eben insofern die forma das Maß, den Rahmen angibt, in welchem sich das Sein, das inhaltliche Sein erfüllt, insofern ist sie, gleichsam die Aktualität vorbereitend und ermöglichend, Vollkommenheit, per-fectio.

[113] Das gilt auch für geschöpfliche Ursachen, mögen diese auch kein substantiales Sein bewirken können, sind sie doch mindestens imstande, akzidentelles So- und Andersein zu bewirken, z. B. zu bewirken, daß jetzt an diesem oder jenem Gegenstand eine Bewegung ist, wirklich ist.

[114] Man darf aber nicht vergessen, daß die eigenartige Schwäche unserer analogen Erkenntnis darin gründet, daß sie ein Weg vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, Unendlichen ist, während Gottes Erkennen der Welt umgekehrt vom Vollkommenen zum Unvollkommenen

geht und deshalb an Stelle jener Schwäche eine entſprechende beſondere, unendliche Überlegenheit beſitzen muß. Freilich, wie im Innerſten das göttliche Erkennen iſt, iſt Geheimnis. Wir können wiſſen, daß Gott erkennt, aber nicht wie.

[115] Eine Vergöttlichung der Welt wäre entweder eine reſtloſe Aufhebung der Welt als eignen Seins in jedem Betracht oder aber eine Entgöttlichung Gottes, indem er an dem Kontingenz- und Abhängigkeitscharakter alles Weltlichen teilnähme.

[116] In sent. l. I. dist. 19, q5, a2, c: „Unde dico quod sicut est unum esse divinum quo omnia sunt, sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est."

[117] Damit, daß die Vollkommenheiten secundum rationem differentiae von Gott ausgeſagt werden, werden die Vollkommenheiten der genera von der Ausſage nicht ausgeſchloſſen, ſondern eben inſofern die genera wieder von allgemeineren, inhaltsärmeren genera uff. bis zu den allgemeinſten genera und ſchließlich zu dem esse commune hinauf jeweils differieren, auch in die Ausſage von Gott mit einbezogen.

[118] Das ſoll nicht heißen, daß es nicht auch zum Sinn aller Dinge gehörte, uns ſich ſo zu zeigen, wie ſie es tatſächlich tun, ſondern nur, daß alle irdiſchen, geſchöpflichen Gegebenheiten, angefangen von einem Blau bis zur Erkenntnis der Atomſtrukturen oder der prähiſtoriſchen Geſellſchaftsformen, in gewiſſem Sinne in ihrem eigenen Weſen über ſich hinausweiſen, eine geiſtige Verlängerung in die Tiefe, in einen letzten Einheitspunkt und ſchöpferiſchen Urgrund beſitzen.

[119] Siehe darüber die Stellen: I.–IIae q92, a1, c und In sent. l. I. dist. 35, q1, a4, ad 3.

[120] Dieſe Notwendigkeit bedeutet aber für Gott keinen Zwang, die Welt ſo zu ſchaffen, wie ſie iſt; auch jede andere Welt wäre notwendig Gott ähnlich. Dabei beſagt dieſe Notwendigkeit keine Einſchränkung der göttlichen Allmacht, ſie iſt vielmehr die Folge der Unendlichkeit der göttlichen Vollkommenheit, deren Fülle ſelbſt durch die grandioſeſte Schöpfung auch nicht in einem Pünktchen überſchritten und überboten werden könnte. Alles Vollkommene iſt Gott ähnlich, weil alle irgendwie mögliche Vollkommenheit eminenter in ihm beſchloſſen iſt.

[121] Es wäre bedrückend, wenn wegen dieſes Allgemeinheitscharakters auch des Menſchenweſens die Eigenart des einzelnen Menſchen etwas rein Zufälliges und gleichſam eine Laune der Natur wäre. Dem iſt aber nicht ſo; vielmehr kann unbeſchadet des Allgemeinheitscharakters des menſchlichen Weſens die individuelle Geſtaltung und Einbauung der Menſchennatur in jedem einzelnen Menſchen durchaus je einer beſonderen göttlichen Idee entſprechen und ſo im Rahmen der Erfüllung des allgemeinen Menſchenweſens noch einen beſonderen geiſtigen Sinn und Geſtaltwert verwirklichen.

[122] Dieſe Überlegung ſoll natürlich nicht der Verſuch ſein, die Grenzen zwiſchen Philoſophie und Offenbarungstheologie verwiſchend das geheimnisvolle trinitariſche Leben Gottes mit den Mitteln der natürlichen Vernunft abzuleiten. Aber ſelbſtverſtändlich beleuchten ſolche Myſterien, einmal geoffenbart, die bereits mit der natürlichen Vernunft allein erkennbaren Zuſammenhänge.

Lebenslauf.

Am 18. Januar 1903 wurde ich zu Regensburg geboren als der erſte Sohn des dort anſäſſigen Verlegers Joſef Habbel. Nach dem Beſuch der Volksſchule in meiner Heimat begann meine humaniſtiſche Ausbildung 1913 am „Alten Gymnaſium" daſelbſt, wurde von 1915 bis Kriegsende fortgeſetzt in Aſchaffenburg am Main und 1922 in Regensburg am „Alten Gymnaſium" durch die Reifeprüfung abgeſchloſſen. – Mein Intereſſe für Philoſophie fand – ich begann mein Hochſchulſtudium in München – in Geheimrat Clemens Baeumkers (†) philoſophiegeſchichtlichen und metaphyſiſchen, in Geheimrat Bechers pſychologiſchen, in Prof. Pfänders und v. Hildebrands Logik, Ethik und Soziologie betreffenden Vorleſungen beſte Nahrung. Die Fragen der katholiſchen Dogmatik in ihrem Zuſammenhang mit den philoſophiſchen Problemen, vor allem der mittelalterlichen Philoſophie erſchloſſen ſich mir beim Hören der Vorleſungen meines verehrten Lehrers, Herrn Geheimrats Grabmann, als beſonders bedeutſam und perſpektivenreich. Mein geſchichtliches Intereſſe, zuerſt noch nicht feſtgelegt (Geheimräte v. Grauert †, Munker †, Wölfflin), konzentrierte ſich im Laufe meines Studiums um die Fragen mittelalterlicher Geſchichtsanſchauung und um methodologiſche Fragen. – Mein viertes und fünftes Semeſter verbrachte ich an der Univerſität Berlin, wo es neben den religions- bzw. kulturphiloſophiſchen Vorleſungen von Prof. Romano Guardini und Prof. Eduard Spranger eben Probleme der mittelalterlichen Geſchichte (Prof. Perels) und geſchichtlichen Methode (Prof. Sternfeld †) waren, die mich beſonders beſchäftigten. – Vor meiner Rückkehr nach München ſtarb Geheimrat Clemens Baeumker. Seinem Nachfolger, meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Geheimrat Joſeph Geyſer, verdanke ich die Schulung zu ſyſtematiſchem, den Problemen ſelbſt nachgehendem philoſophiſchen Denken, das mich dann immer mehr Freude finden ließ an dem ſich hineinverſenkenden Durchdenken der thomiſtiſchen Analogielehre, aus dem dann meine Arbeit erwuchs. – Bei Herrn Geheimrat Grabmann ſetzte ich meine dogmatiſchen Studien, bei Herrn Prof. Günter meine hiſtoriſchen und geſchichtsmethodologiſchen Studien fort.

Allen meinen Lehrern danke ich von Herzen für das von ihnen Empfangene. Ich bin überzeugt, in der Anleitung zu philoſophiſcher und geſchichtlicher Beſinnung meinen Lehrern etwas zu ſchulden, was immer wachbleiben wird und niemals verloren gehen kann.

Joſef Habbel.